

مَقَالَاتُ مَجْمَعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ

جلد ۱۳



اداره تالیفات اشرفیہ
چوک قوارہ ملتان پاکستان
{ 0322-6180738, 061-4519240

مَقَالَاتٌ لِحَجَّتِ الْإِسْلَامِ

جلد 13

مجموعه تالیفات

سَيِّدُنَا الْأَمِيرُ الْكَبِيرُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَاسِمُ الْعَلَوِيُّ وَحُجَّتِ الْإِسْلَامِ
حَجَّتِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ قَاسِمُ بْنُ أَبِي نُورٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ترتیب

قاری مُحَمَّدُ اسْحَاقُ

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفات اشرفیہ

ہوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مَقَالَاتُ مَحَبَّةِ الْإِسْلَامِ جلد 13

تاریخ اشاعت..... ذوالقعدہ ۱۴۴۱ھ
 ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
 طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
 بائنڈنگ..... ابو ذربک بائنڈنگ..... ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
 الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
 پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
 تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... انارکلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالخلاص..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلاک بک کمپنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ..... مکتبہ علیہ..... اکوڑہ خٹک

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K
 (ISLAMIC BOOKS CENTRE)

119-121- HALLIWELL ROAD
 BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

قاسم العلوم

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ
کے مکتوبات گرامی اُن کے مضامین اور مکتوب الیہ

از

حضرت مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی مدظلہ

محلہ مولویان، کاندھلہ، مظفرنگر (یوپی)

مختصر تعارف

قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمہ واسعہ کی ذات گرامی سے علم کے جوہرے بلکہ دریا جاری ہوئے ان کی وسعت و ثروت اور ثمرات و منافع کا جائزہ لینا اور اندازہ کرنا کسی ایک آدمی کے بس کی بات نہیں، آج برصغیر بلکہ دنیا کے تمام ملکوں اور براعظموں کا کون سا خطہ ایسا ہے جہاں حضرت مولانا کی ذات عالی سے جاری فیضان کے چشمے نہیں اُبل رہے اور خصوصاً برصغیر ہند و پاکستان میں علم نافع یعنی علوم دین و شریعت کی کون سی شاخ اور کون سا چمنستان ایسا ہے جو فیضان قاسمی سے منور اور کسی نہ کسی راستہ اور واسطہ سے علوم قاسمی سے فیض یاب و بہرہ ور نہیں ہے؟

مگر یہ بات اہم اور حیرت انگیز ہے کہ حضرت مولانا کا یہ فیضان ”دارالعلوم دیوبند“ کے علاوہ آپ کی صرف چند تصانیف کی برکت اور آپ کے ان علوم کا ایک پرتو ہے، جن کا بہت کم حصہ قلم بند ہوا اور جو قلم بند ہوا اس میں سے خاصہ محفوظ نہیں رہ سکا اور جو محفوظ اور باقی رہا وہ بھی پورا کا پورا نہیں چھپا اور اس کا تقریباً ایک تہائی حصہ یا کچھ کم ابھی تک اشاعت سے محروم ہے، لیکن حضرت کے علوم کا جس قدر بھی سرمایہ محفوظ ہے اس میں حضرت کا اپنا لکھا ہوا بڑا حصہ وہ ہے جو حضرت کے مکتوبات میں محفوظ ہو گیا ہے۔ حضرت کی تصانیف بہت کم ہیں، کیوں کہ حضرت مولانا کی تصنیف کی طرف توجہ کم تھی، لیکن جس قدر بھی ہیں ان میں سے کم ایسی ہیں جو شروع سے آخر تک حضرت نے تحریر فرمائی ہوں، بے شک کچھ تصانیف تو ایسی ضرور ہیں جو حضرت مولانا نے خود لکھی ہیں، مگر حضرت کے نام سے معروف کتابوں میں زیادہ تر وہ ہیں جو حضرت مولانا نے لکھنی شروع کی تھیں مگر ان کو پورا کرنے کا موقع نہیں ملا۔ مولانا کے کسی شاگرد نے

اس کو پورا کیا، یا کوئی تقریر تھی جس کو کسی نے لکھ لیا اور ایسا بھی ہے کہ حضرت کے افادات کو کسی شاگرد نے مرتب کیا اور وہ کتاب حضرت کے نام سے چھپی اور اسی حیثیت سے مشہور ہوئی، لیکن حضرت مولانا کے مکتوبات کا معاملہ اس سے مختلف ہے، حضرت مولانا کے جو مکتوبات چھپے ہوئے ہیں یا معلوم ہیں حضرت مولانا سے ان کی نسبت ہر پہلو سے مستند ہے، خطوط کا بہت بڑا حصہ خود مولانا کے اپنے قلم کا لکھا ہوا ہے اور جو خطوط املاء کرائے ہیں ان کا حرف حرف حضرت مولانا کی زبان سے نکلا ہوا یا مولانا کی ہدایت کے مطابق لکھا ہوا ہے اور ان مکتوبات میں جو کچھ بھی علمی افادات، ذاتی احوال اور دوسری معلومات ہیں اس میں کسی دوسرے کی شرکت کا سوال ہی نہیں۔ اس پہلو سے قطع نظر اگر بہ حیثیت مجموعی بھی دیکھا جائے تو بھی مکتوبات کا حصہ اپنی معنویت اور علمی افادی پہلو میں اگر تصانیف کے ذخیرہ سے زیادہ نہیں تو کچھ کم بھی نہیں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کی جمع و ترتیب کا کام سب سے پہلے کب شروع ہوا اور کس نے انجام دیا اس کی تحقیق نہیں، مگر جو مجموعہ سب سے پہلے شائع ہوا وہ قاسم العلوم ہے، جس کے جامع، مرتب اور ناشر مطبع مجبائی کے بانی و مالک منشی ممتاز علی میرٹھی تھے، اس کے بعد اور متعدد حضرات نے مختلف حیثیتوں سے مختلف عنوانات کے تحت اپنی اپنی پسند یا دستیاب مکتوبات کے مطابق علیحدہ علیحدہ مجموعے مرتب کئے۔

پھر ان مجموعوں کی الگ الگ کیفیت ہے، کچھ ان میں سے آج تک شائع نہیں ہوئے، کچھ ایک مرتبہ چھپے ہیں، چند کی بار بار اشاعت ہوئی اور بعض ایسے بھی ہیں کہ جن کا کوئی حصہ چھپا کوئی نہیں چھپا اور کئی مجموعے ایسے ہیں جو ایک مرتبہ چھپ کر گننام ہو گئے، اسی میں ایک مجموعہ ایسا بھی ہے (فرائد قاسمیہ) جو تقریباً بیس سال پہلے بڑی جدوجہد کے بعد پہلی مرتبہ چھپا تھا، غالباً اب وہ بھی کم یاب ہے، نیز حضرت کے مکتوبات کے کم از کم تین مجموعے ایسے ہیں جو اب تک نہیں چھپے بلکہ ان کا عموماً علم اور تعارف بھی نہیں اور حضرت کے تقریباً پچیس گرامی نامے ایسے بھی ہیں جو کم از کم ایک مرتبہ چھپے ہیں،

لیکن وہ ایسی کتابوں یا مجموعوں میں شامل ہیں کہ ان کتابوں کے نام یا عمومی تعارف سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اس میں حضرت مولانا کے گرامی نامے شامل ہوں گے، لہذا یہاں ان سب کا تذکرہ بھی کیا جا رہا ہے۔ سب سے پہلے حضرت مولانا کے مکتوبات کے ان مجموعوں کا ذکر آئے گا جو چھپے ہوئے اور نسبتاً متعارف ہیں، اس کے بعد ان مکتوبات کا جو اور کتابوں اور مجموعوں میں چھپے ہوئے ہیں، آخر میں ان گرامی ناموں اور مکتوبات کے مجموعوں کا ذکر ہوگا جن کا صرف ایک ایک نسخہ معلوم ہے اور وہ بھی غیر متعارف ہے۔

حضرت مولانا کا علمی موضوعات پر لکھنے کا بہت کم معمول تھا، خاص طور سے متنازع یا اختلافی موضوعات پر لکھنے سے خاص احتیاط کرتے تھے، لیکن اگر حضرت مولانا سے بطور خاص کسی مسئلہ کے متعلق دریافت کیا جاتا تھا، اور حضرت مولانا کے جواب یا تحقیق سے اس الجھن کے دور ہونے یا مسئلہ کی تحقیق پر اطمینان کی اُمید ہوتی تھی، یا کسی دینی شرعی مسئلہ کی عقلی وجہ معلوم کی جاتی، اس وقت حضرت مولانا کا قلم حرکت میں آ جاتا تھا، ورنہ عموماً حضرت مولانا خاموش رہتے تھے اور اختلافی مباحث و مسائل سے کنارہ کش رہنے کی پوری کوشش فرماتے تھے۔ حضرت مولانا نے اپنے اس مزاج و مذاق اور معمول کا ایک خط میں اس طرح ذکر فرمایا ہے:

”یہاں تک نوبت پہنچی کہ ترجمہ کرنے والے بلکہ ترجمہ پڑھنے والے اپنے فہم کے پیرو ہوئے۔ مولانا صاحب! یہ نوبت پہنچی تو ایسے وقت استفتاء اور فتویٰ کس مرض کی دوا ہے، بجز اس کے اختلاف سابق میں ایک اور شاخ نکل آئے۔“

اب دہریہ اور جہنیہ جدا جدا ہو گئے ہر کوئی اپنے وضع کی سنتا ہے، مولویوں کی بات اگر سنتے ہیں تو اس کان سے آئی دوسرے کان سے نکل گئی۔

ایسے وقت میں اس حدیث پر عمل کا وقت ہے:

”اذا رأیت ہوی متبعاً و شحامطاعاً و دنیا مؤثرۃ و اعجاب کل ذی رأی
برایہ فعلیک بنخاصۃ نفسک و دع امر العوام، او کمال قال۔“

علاوہ بریں اپنی کم علمی اور بے سرو سامانی سے اب تک مسائل ضروریہ مشہورہ میں بھی مجھ کو جواب دینے کا اتفاق نہیں ہوتا، ہاں اتنی بات ہے کہ اگر مسئلہ معلوم ہوتا ہے اور احباب کو اس کی وجہ کی تلاش ہوتی ہے اور مجھ تک مشورہ کی نوبت آتی ہے تو اگر بذریعہ خطوط استفسار کی نوبت آتی ہے تو کبھی کبھی بہت سے تقاضاؤں کے بعد تحریر کا اتفاق ہو جاتا ہے۔ ﴿مکتوب بنام نصر اللہ خاں صاحب۔ فرائد قاسمی، ص ۹۵-۹۶ (دہلی: ۱۳۰۰ھ)﴾۔ مگر آخر میں اس سے بھی احتیاط فرمانے لگے تھے، اس کی وجہ بھی حضرت مولانا کے اسی خط سے معلوم ہو رہی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

”اب اس سے بھی احتراز ہی اولیٰ معلوم ہوتا ہے، ہدایت کی کوئی صورت نہیں۔ البتہ فتنہ برپا ہو جاتے ہیں، اس لئے مجھ کو ان سوالوں کے جواب میں کچھ عرض معروض کرنا بھی دشوار ہے۔ (ایضاً)

مگر یہ خطوط بھی جو حضرت مولانا عموماً دوستوں اور علماء کے سخت اصرار پر لکھتے تھے ہمیشہ قلم برداشتہ تحریر فرماتے تھے اور نازک سے نازک موضوع پر طویل سے طویل تحریر یا خط عموماً ایک دو نشستوں میں مکمل فرما لیتے تھے اور جو کچھ تحریر فرماتے وہ خزینہٴ دماغ میں محفوظ ہوتا تھا، اس کے لئے کسی کتاب سے رجوع کرنے کی، مطالعہ کی، مراجعت کی یا یادداشت دیکھنے کی کبھی (شاید ایک مرتبہ بھی) ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو سینہ میں ہوتا کاغذ کے سفینہ کی نذر کر دیا جاتا تھا، علمی مکتوبات کی تحریر میں یہی طریقہ کار رہا جس کا ذکر حضرت مولانا نے متعدد خطوط میں بار بار کیا ہے۔

ناچیز کو حضرت مولانا کے ایک سو بارہ (۱۱۲) مکتوبات کا علم ہے، یہ گرامی نامے حضرت مولانا کی نو تالیفات و مکتوبات کے مجموعوں اور دیگر اصحاب کی نو کتابوں اور مصنفات، کل اٹھارہ کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ مکتوبات علمائے ہند میں مقبول تینوں زبانوں اُردو، فارسی اور عربی میں ہیں، جس میں سے آدھے چھپن (۵۶) اُردو میں، آدھے سے کچھ کم چون (۵۴) فارسی میں اور صرف دو خط عربی میں ہیں،

ان تمام مکتوبات کو مجموعی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: علمی، ذاتی اور مشترک۔ حضرت مولانا کے علمی بیشتر خطوط کئی سوال کے جواب میں لکھے گئے ہیں۔ مگر ان میں سے اکثر وہ ہیں جو کسی ایک بحث یا موضوع پر مشتمل ہیں اور ان میں سے اپنے مکتوبات الیہ یا طرفین کے متعلقین کے ذاتی احوال کا کچھ ذکر نہیں۔ دوسری قسم ان خطوط کی ہے جو ذاتی نوعیت کے ہیں، ان میں صرف اپنے یا مکتوب الیہ کے حالات اور گھریلو باتوں پر توجہ مرکوز ہے۔ ایک قسم اور بھی ہے، یہ وہ خطوط ہیں کہ جو اگرچہ ذاتی نوعیت کے ہیں، مگر ان میں کوئی بحث یا اختلافی مسئلہ بھی موضوع گفتگو ہے، تینوں قسم کے خطوط کا علیحدہ علیحدہ تذکرہ مناسب ہے۔

علمی موضوعات پر جو گرامی نامے تحریر فرمائے ہیں ان کے موضوع میں بڑا تنوع اور وسعت ہے، ان میں اسرار دین و شریعت کی گفتگو ہے، تفسیر و حدیث کے نکات کی گرہ کشائی فرمائی گئی ہے، فقہی مسائل بھی زیر قلم آئے ہیں، تراویح و قرأت ضاد، جمعہ اور اس دور میں موضوع بحث مسائل پر بھی توجہ فرمائی گئی ہے، ہندوستان کی شرعی حیثیت اور اس کے دارالحرہ ہونے نہ ہونے اور یہاں عقود فاسدہ پر بھی اظہار خیال فرمایا گیا ہے، شرک و بدعت کے کلیدی مباحث کو بھی واضح کیا گیا، مختلف دینی فرقوں کے نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، امکان نظیر کے واضح دلائل تفصیل سے لکھے ہیں، امتناع نظیر کے ماننے والوں کے دلائل کا علمی تجزیہ فرمایا ہے، رد شیعیت پر بھی خاص توجہ ہے، خلافت و امامت اور باغ فدک وغیرہ کے مشہور اختلافی موضوعات کا علمی عقلی جائزہ لیا گیا ہے، مسلمانوں کے بگاڑ و زوال کے اسباب کا ذکر آیا ہے، اپنوں کی اندرونی کمزوریوں پر بھی کہیں کہیں احتساب کیا ہے، غرض بیسیوں موضوعات و مباحث ہیں جو ان مکتوبات میں زیر قلم آئے ہیں، لیکن ہر ایک میں جامعیت کی فراوانی اور دلائل کی گہرائی و گیرائی کا یہ عالم ہے کہ ہر تحریر منفرد اور ہر بحث حرف آخر معلوم ہوتی ہے۔

ان مکتوبات میں حضرت کا خاص اُسلوب بیان ہے جو بڑی حد تک فلسفیانہ ہوتا

ہے اور بعض تعبیرات بھی ایسی ہیں جو کہیں اور نظر نہیں آتیں اور بعض جگہ فکر ایسی عمیق اور پرواز ایسی بلند ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا، مجھ بے علم و صلاحیت کا تو ذکر ہی فضول ہے، کئی بڑے بڑے اہل علم بھی اس وسعت پر داز کے سامنے خود کو عاجز و درماندہ پاتے ہیں، حالاں کہ ایسے کئی موقعوں پر زبان اُردو ہے، مگر مفہوم مشکل سے گرفت میں آتا ہے، ہر لفظ مخزن اسرار ہے اور ہر فقرہ معدن معانی۔

مکتوبات کی دوسری قسم ذاتی خطوط کی ہے، جن میں اپنے ذاتی، گھریلو یا خاندانی معاملات کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان خطوط میں بھی ایک قسم ان مکتوبات کی ہے کہ جو اگرچہ ذاتی حیثیت میں لکھے گئے مگر یہ خطوط ملی اجتماعی معاملات کے متعلق ہیں، اس لئے ان کی حیثیت نجی ذاتی خطوط سے کسی قدر مختلف ہے، دینی علمی اختلافی موضوعات پر جو خط لکھے گئے ہیں ان کی الگ الگ نوعیتیں ہیں، ان کا کسی قدر تفصیلی ذکر آ رہا ہے۔ اس سے پہلے ذاتی خطوط کا اجمالی ذکر مناسب ہے۔ ان خطوط میں سب سے اہم وہ مکتوبات ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے پیر و مرشد حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی مہاجر کی رحمۃ اللہ علیہ کے نام تحریر کئے ہیں۔ نجی خطوط کی دوسری قسم ان مکتوبات کی ہے جو مولانا نے اپنے قریبی متعلقین یا اہل خانہ کو لکھے تھے اور تیسرے خطوط وہ ہیں جن کو مشترک کہا جاسکتا ہے، یہ خطوط سرسید احمد خاں اور آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو لکھے گئے تھے۔

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب کے نام جملہ گرامی نامے فارسی میں ہیں، ان میں سے ایک خط بھی اُردو میں نہیں ہے۔ یہ خطوط خاصے مفصل ہیں اور ان کے ذریعے سے حضرت مولانا کے ذاتی حالات و معاملات، اعزاء و اقارب اور دوسری بعض ایسی تفصیلات و اطلاعات مل جاتی ہیں جن کا اور ذرائع سے علم نہیں ہوتا۔ پنڈت دیانند سرسوتی کے نام تمام خط اُردو میں ہیں اور اس میں دو تین خط بہت مفصل بلکہ ایک رسالہ کے قائم مقام ہیں۔

حضرت حاجی صاحب کے نام خطوط سراپا عجز و انکسار ہیں، ان میں ذاتی احوال، خاندان اور اعزاء کی کیفیات، نانوتہ، رام پور، تھانہ بھون، کاندھلہ کے رہنے والے

اور حضرت حاجی صاحب کے اقرباء و متوسلین کا مختصر ذکر ہے۔ کسی کی بیماری کا، کسی کی وفات کا، کسی کی نالائقی کا، کسی کی لیاقت کا۔ نیز ان خطوط میں اپنی ذات کی نفی اور عجز و انکسار کا عنصر نمایاں ہے، ان خطوط کی زبان بالکل سادہ ہے، علم کی تراوش، زبان و بیان کا زور، بے تکلفی کا انداز ان میں مفقود ہے، لیکن جو خطوط اپنے خاص دوستوں یا ممتاز شاگردوں کو لکھے ہیں ان کا طرز تحریر مذکورہ خطوط سے بہت مختلف ہے، ان میں قلم کی روانی اور علم کا فیضان جوش پر ہے، کہیں کہیں بے تکلفی کا خاص انداز ہے اور بعض خطوط میں مزاح کی چاشنی بھی ہے اور طنز کی نشتریت بھی۔

تیسری قسم مشترک خطوط کی ہے، ان کو اس پہلو سے مشترک کہا جاسکتا ہے کہ یہ اگرچہ اہم دینی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، مگر ذاتی حیثیت سے لکھے گئے ہیں اور یہ اُسلوب تحریر کے لحاظ سے بھی پہلے دونوں قسم کے خطوط سے کسی قدر مختلف ہیں، ان کی زبان اور علمی خطوط کی نسبت سادہ و پُر وقار ہے، جس میں نہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمہ اللہ کے نام تحریر مکتوبات کی سی تواضع ہے اور نہ دیگر علمی خطوط کا فلسفیانہ انداز اور دقیق فنی و منطقی تعبیرات و اصطلاحات، سرسید احمد کے نام تحریر گرامی نامہ (جو تصفیۃ العقائد میں شامل ہے) اور سوامی ”دیاندہ سرسوتی“ سے مباحثہ رُڑکی کے موقع پر خط و کتابت اسی اُسلوب کی نمائندہ اور یادگار ہے۔

یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس ذخیرہ میں سے متعدد مکتوب یا مکتوبات کے مجموعے حضرت مولانا کی مستقل تصانیف کی حیثیت سے متعارف ہیں، حالانکہ یہ تصنیف نہیں ہیں بلکہ مکتوبات ہیں۔ حضرت مولانا کی تصانیف میں سے مصابیح التراویح واحد تالیف ہے کہ جو ایک خط تھا اور اس کو خود حضرت مولانا نے تصنیف کی حیثیت سے مرتب کر دیا تھا، حضرت مولانا نے ۱۲۸۸ھ میں مولانا سید احمد حسن امر و ہوی کے سوال کے جواب میں مفصل خط لکھا تھا پھر اس پر ایک تمہید لکھ کر اور جزوی اضافے فرما کر اس کو مصابیح التراویح کے نام سے موسوم کر دیا تھا، یہ مکتوب یا تالیف اسی نام سے شائع اور متعارف ہے۔

اس کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے چند خط (یا کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط) ایسے ہیں جو حضرت مولانا کی زندگی میں یا وفات کے بعد مستقل تالیف کی صورت میں شائع کیے گئے اور وہ سب حضرت مولانا کی تالیف میں شمار کئے جاتے ہیں، مگر ان کی موجودہ ترتیب و اشاعت سے مکتوب نگار (حضرت مولانا) کا کچھ تعلق نہیں۔ مولانا کے تلامذہ، مکتوب الیہ، اصحاب یا ناشرین نے ان خطوط کی افادیت کی خاطر ان کو کتابی شکل میں حضرت مولانا کی تالیف کی حیثیت سے شائع کر دیا تھا۔

حضرت مولانا کی ایسی تصانیف جو مکتوبات پر مبنی ہیں مگر حضرت مولانا نے ان کو اس حیثیت سے مرتب نہیں کیا تھا، یہ کل چھ (۶) کتابیں ہیں: (۱) انبیاہ المؤمنین (۲) اجوبہ اربعین (۳) تحذیر الناس (۴) تصفیۃ العقائد (۵) مناظرہ عجیبہ اور (۶) اسرار قرآنی۔ یہ سب دراصل کسی ایک خط پر مشتمل یا متعدد مکتوبات کے مجموعے ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی تینوں کتابیں یا مجموعے حضرت مولانا کی زندگی میں (وفات ۱۲۹۷ھ) مستقل نام سے کتابی صورت میں علیحدہ چھپ گئے تھے اور اسی وقت سے حضرت مولانا کی تالیفات شمار کئے جاتے ہیں۔ مگر ان کے نام اور کتابی صورت میں اشاعت ناشرین یا مکتوب الیہ اصحاب کی قدردانی کا ثمرہ ہے۔ حضرت مولانا کو (غالباً) ان تینوں خصوصاً مؤخر الذکر کے چھپنے کا اشاعت کے بعد علم ہوا۔ مذکورہ مؤلفات یا مجموعوں میں ترتیب اور اشاعت کے لحاظ سے ”انبیاہ المؤمنین“ کو اولیت حاصل ہے۔

الف: ”انبیاہ المؤمنین“ مولوی الہی بخش کے نام خط ہے، جس میں مناقب شیخین و حضرت علی رضی اللہ عنہم میں ایک حدیث کی وضاحت و شرح کی گئی ہے۔ یہ خط حضرت مولانا نے غالباً میرٹھ کے قیام کے زمانہ میں تحریر فرمایا تھا، یہ مفصل مکتوب جو فارسی میں اٹھارہ صفحات پر مشتمل ہے (حضرت مولانا کے استاد زادے) مولانا حبیب الرحمن (خلف حضرت مولانا احمد علی محدث سہارن پوری) نے اپنے مطبع احمدی میرٹھ سے شعبان ۱۲۸۴ھ (۱۸۶۷ء) میں شائع کیا تھا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ”انتباه المؤمنین“ حضرت مولانا کی پہلی مستقل تحریر ہے جو مولانا رحمہ اللہ کے نام سے چھپی ہے، اس سے پہلے حواشی صحیح بخاری میں حضرت مولانا کی شرکت ہوئی تھی، مگر اس پر حضرت مولانا کا نام درج نہیں تھا اور مطبع جہانپائی میرٹھ سے شائع قرآن شریف اور حائل کی تصحیح فرمائی تھی وہ بھی چھپی تھیں۔ ان کے تصحیح کی حیثیت سے حضرت مولانا کا نام درج ہے، مگر ظاہر ہے کہ تصحیح کی اس خدمت کو تصانیف میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

(ب) اجوبہ اربعین کا پہلا حصہ مولانا محمد یعقوب کے نام مفصل خط اور مولانا کی فرمائش کی تعمیل میں شیعوں کے تیس (۲۳) سوالات کا جواب ہے۔ ان خطوط کو شیعوں کے ان ہی اعتراضات کے حضرت مولانا کے خویش مولانا عبداللہ انصاری انجھوی ﴿مولانا عبداللہ انصاری خلیف مولانا انصاری امبھوی (وفات ۱۳۳۲ھ) مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے داماد تھے۔ مفصل تعارف کے لئے ملاحظہ ہو راقم سطور کا مضمون: مشمولہ مجلہ فکر و نظر علی گڑھ کا ناموران علی گڑھ نمبر، جلد دوم (۱۹۸۶ء) ﴿ کے لکھے ہوئے جوابات کے ساتھ یک جا مرتب کر کے نئی محمد حیات نے ۱۲۹۱ء میں مطبع ضیائی میرٹھ سے ”اجوبہ اربعین“ کے نام سے شائع کر دیا تھا۔ ﴿ ”اجوبہ اربعین“ کا دوسرا حصہ بھی شیعوں کے سوالات و نظریات کے جواب اور تردید پر مشتمل حضرت مولانا کی مختلف تحریروں کا مجموعہ ہے، مگر اول تو یہ مجموعہ حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوا ہے جیسا کہ اس کے خاتمۃ الطبع سے ظاہر ہے۔ دوسرے اس میں کچھ اور فروگذاشتیں بھی رہ گئیں تھیں، تین سوالات اور ان کے جوابات اور درمیان سے چار صفحات جو تمام حضرت مولانا محمد قاسم کی تالیفات تھے، ضائع ہو گئے تھے، دوبارہ یہ جوابات حضرت کے شاگرد رشید (شیخ الہند) مولانا محمود حسن سے مکمل کرائے گئے تھے، یہ حصہ مطبع ہاشمی میرٹھ سے شائع ہوا تھا ﴿

(ج) ”تحدیر الناس“ بھی ایک خط کی کتابی شکل ہے، یہ خط مولانا محمد احسن

نانوتوی کے ایک سوال یا مکتوب کے جواب میں لکھا گیا تھا، مولانا احسن نے اس

جواب کو حضرت مولانا کی اجازت و اطلاع کے بغیر مطبع صدیقی بریلی سے ”تخذیر الناس“ کے نام سے کتابی صورت میں شائع کر دیا تھا۔ (طبع اول ۱۲۹۱ھ)۔

حضرت مولانا کی تالیفات میں شمار تین اور کتابیں

تصفیۃ العقائد، مناظرہ عجیبہ اور اسرار قرآنی بھی کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط (یا خط) ہیں، مگر یہ مذکورہ تینوں تالیفات سے اس وجہ سے مختلف ہیں کہ پہلی تینوں کتابیں حضرت مولانا کی حیات میں مرتب ہو کر شائع ہو گئی تھیں اور مؤخر الذکر حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوئیں۔ تصفیۃ العقائد میں سرسید احمد کے نام خطوط اور وہ تحریریں ہیں جس میں سرسید احمد کے مذہبی خیالات و نظریات پر بحث و گفتگو فرمائی گئی ہے۔ یہ خطوط حضرت مولانا کی کتابوں کے ایک اہم ناشر منشی محمد حیات نے مرتب کر کے مطبع ضیائی میرٹھ سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کئے تھے۔

”مناظرہ عجیبہ“

حضرت مولانا نے ”تخذیر الناس“ میں خاتمیتِ زمانی، مکانی کی بحث فرمائی تھی، مولانا عبدالعزیز امر وہوی نے اس پر کچھ شبہات کئے اور حضرت مولانا سے ان کا حل چاہا، حضرت مولانا نے مولانا عبدالعزیز کے اعتراضات کے جو جوابات دیئے اور طرفین میں اس موضوع پر جو خط و کتابت ہوئی تھی مولانا محمد حسن (خلف مولانا احمد حسن مراد آبادی) نے اس کو ”مناظرہ عجیبہ“ کے نام سے مرتب کر دیا تھا، پہلی مرتبہ مطبع گلزار ابراہیم مراد آباد سے شائع ہوا تھا، اس پر سن طباعت درج نہیں، مگر یہ صراحت ہے کہ اس مجموعہ کی ترتیب و اشاعت کی خدمت حضرت مولانا کی وفات کے بعد انجام پائی تھی۔

”اسرار قرآنی“

قرآن شریف کی آیات و کلمات اور مثنوی مولانا روم وغیرہ کے بعض اشعار کے حل اور تحقیق میں متعدد خطوط کا مجموعہ ہے۔ یہ خطوط مولانا محمد صدیق مراد آبادی، مولانا احمد حسن

امر وہی رحمۃ اللہ علیہ، مرزا عبدالقادر بیگ وغیرہ کے نام ہیں، یہ مجموعہ مولانا مفتی محمد ابراہیم شاہ جہاں پوری نے مرتب کیا تھا، جو پہلی بار 1304 ہجری میں مراد آباد سے شائع ہوا۔

مکتوبات کے مندرجہ بالا مجموعے وہ ہیں جو حضرت مولانا کی تصانیف کی حیثیت سے شائع ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے مکتوبات کے کم از کم چھ مجموعے اور معلوم ہیں جس میں سب سے پہلا اور اہم ترین مکتوبات کا مجموعہ سلسلہ ”قاسم العلوم“ ہے۔

(۱) قاسم العلوم

مطبع مجتبائی میرٹھ دہلی کے مالک منشی ممتاز علی کی یادگار ہے، منشی ممتاز علی حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے قدر شناس تھے، منشی جی نے حضرت مولانا کے مکتوبات رسالہ کی صورت میں قسط وار شائع کرنا شروع کئے تھے اور اس کا نام قاسم العلوم رکھا تھا، قاسم العلوم کی پہلی تین قسطیں پندرہ پندرہ دن کے وقفہ سے شائع ہوئیں۔ پہلی قسط پندرہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو چھپی، تیسری ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو اور چوتھی ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ (۱۹ جولائی ۱۸۷۵ء) کو طبع ہوئی۔ چوتھی اور آخری قسط دو مہینہ کے بعد چھپی، غالباً دقیق علمی مضامین کی وجہ سے اس سلسلہ کو زیادہ فروغ نہیں ہوا، اس لئے اس مفید مجلہ کی چار قسطوں پر اشاعت ختم ہو گئی۔

(۲) فیوض قاسمی

یہ مجموعہ مکتوبات حضرت مولانا کے شاگرد اور خادم مولانا عبدالعدل (خلف منشی عنایت علی) پھلتی نے مرتب کیا تھا۔ ۱۳۰۳ھ میں اس کی ترتیب عمل میں آئی تھی، ناشر کی صراحت کے مطابق اس میں چھتیس گرامی نامے شامل ہونے تھے، پہلے حصہ میں اکیس، دوسرے میں پندرہ مگر اس کا پہلا حصہ چھپا ہے، دوسرا حصہ (غالباً) شائع نہیں ہوا، راقم سطور کو دوسرے حصہ کے (قلمی یا مطبوعہ) نسخہ کا سراغ بلکہ کہیں حوالہ بھی نہیں ملا۔

(۳) جمال قاسمی

اس مختصر مجموعے میں حضرت مولانا محمد قاسم کے وہ دو خطوط شامل ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے بچپن کے ایک دوست مولانا جمال الدین قاسمی دہلوی کو ۱۲۹۵ھ میں لکھے تھے، یہ مجموعہ ۱۳۰۹ھ (۱۸۹۱-۹۲ء) میں مرتب ہوا اور اسی وقت مرتب کی تصحیح سے مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

(۴) لطائف قاسمی

اس مجموعہ میں حضرت مولانا کے آٹھ مکتوبات شامل ہیں، اس کے مرتب کا نام راقم سطور کو معلوم نہیں۔ یہ مجموعہ بھی ۱۳۰۹ھ (۱۸۹۱-۹۲ء) میں مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

(۵) فرائد قاسمی

یہ مجموعہ مولانا کے ایک اور شاگرد مولانا عبدالغنی (پھلاودہ ضلع میرٹھ) نے مرتب کیا، اس میں سولہ گرامی نامے اور چند افادات شامل ہیں، یہ مجموعہ عرصہ دراز تک غیر متعارف اور غیر مطبوعہ رہا، پہلی بار ۱۴۰۰ھ (۱۹۸۰ء) میں مولانا مفتی نسیم احمد فریدی کی توجہ سے دہلی سے چھپا، یہ اصل نسخہ کا عکس ہے۔

(۶) مکتوبات قاسمی

یہ مجموعہ ہنوز غیر مطبوعہ اور غیر متعارف ہے، یہ مجموعہ بھی مولانا عبدالغنی پھلاودی نے مرتب کیا تھا، اس کا واحد معلوم نسخہ جو محرم ۱۳۲۲ھ (۱۹۰۴ء) کو مولوی محمد ابراہیم صاحب پھلاودہ کے قلم سے مکمل ہوا ہے، ہمارے ذخیرہ میں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جس کا ایک خط بھی مذکورہ بالا مجموعوں میں شامل نہیں، یہ خطوط اکابر سلسلہ دیوبند حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، محدث جلیل القدر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا یعقوب نانوتوی کے مکتوبات کے مشترک مجموعوں میں درج ہیں، اس قسم کے بھی متعدد مجموعے ہیں۔

(الف): سب سے بڑا مجموعہ وہ ہے جس میں حضرت حاجی امداد اللہ کے ممتاز خفء (حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی) کے خطوط حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے نام، نیز مولانا ظلیل احمد انبہوی (شارح ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ) کے نام حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات شامل ہیں، اس مجموعے کے جامع کا نام اور سنہ کتابت وغیرہ محقق نہیں، مگر اس نسخہ اور مکتوبات کی اصلیت میں شک نہیں، اس مجموعہ میں حضرت حاجی امداد اللہ کے نام حضرت مولانا کے گیارہ مکتوبات درج ہیں اور یہ تمام خطوط فارسی میں ہیں اور ۹۲-۱۲۹۱ھ (۷۵-۱۸۷۴ء) کے لکھے ہوئے ہیں۔ راقم سطور نے اس مجموعے کا تعارف اور پہلے چار خطوط کا متن سہ ماہی احوال و آثار، کاندھلہ، شوال ذی الحجہ ۱۴۱۵ھ (اپریل جون ۱۹۹۵ء) میں اردو ترجمہ کے ساتھ شائع کر دیا تھا، باقی خطوط کے ترجمے اور حواشی کا کام بھی بفضلہ تعالیٰ مکمل ہو گیا ہے، امید ہے کہ یہ مجموعہ جلد ہی شائع ہوگا۔

(ب) ایسا ہی دوسرا مجموعہ ”مکتوبات قاسمیہ“ ہے، اس کے نام سے خیال ہوتا ہے کہ اس میں صرف حضرت مولانا محمد قاسم کے مکتوبات ہوں گے، مگر یہ خیال صحیح نہیں، یہ مجموعہ تین بزرگوں حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم رحمہم اللہ کے خلیفہ بشیر احمد دیوبندی کے نام سترہ خطوط پر مشتمل ہے، جس میں سے آٹھ گرامی نامے حضرت مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں، اس مجموعہ کو قدیم دارالمؤلفین، قدیم دارالمؤلفین ریاست حیدرآباد (دکن) کے عطیہ سے دارالعلوم دیوبند میں غالباً مولانا حبیب الرحمن (مہتمم دارالعلوم) کی نگرانی میں قائم ہوا تھا، اس ادارہ نے کئی کتابیں شائع کیں، اس کا معیار کتابت و طباعت عموماً نہایت عمدہ اور اعلیٰ ہوتا تھا۔ دیوبند میں ”دارالمؤلفین“ کے نام سے ایک تالیفی اشاعتی ادارہ مولانا وحید الزماں کیرانوی نے بھی قائم کیا تھا، حال میں وہی معروف تھا، اس لئے پرانے ادارے کے نام کے ساتھ قدیم

کا اضافہ کر دیا ہے، دیوبند نے شائع کیا تھا اس پر سن ترتیب و طباعت درج نہیں۔

(ج) مکتوبات اکابر دیوبند: حضرت مولانا عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی اور اکابر علمائے دیوبند کے چون (۵۳) مکتوبات کا مجموعہ ہے، جس میں مولانا رفیع الدین مہتمم مدرسہ دیوبند اور شیخ ضیاء الحق دیوبند کے نام حضرت مولانا کے گرامی نامے بھی شامل ہیں۔ یہ مجموعہ دفتری نور الحق دیوبند نے مرتب کیا تھا، مولانا نسیم احمد فریدی نے اس پر مقدمہ لکھا اور یہ مجموعہ ۱۹۸۰ء کے آغاز میں دیوبند سے چھپا تھا۔

یہ ان مکتوبات کا ذکر تھا جو حضرت مولانا کے مکتوبات کے خاص مجموعوں یا مشترک مجموعوں میں شامل ہیں، لیکن حضرت مولانا کے ان کے علاوہ بھی مکتوبات مطبوعہ و معلوم ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں: وہ مکتوبات جو مختلف مضامین میں ضمنا یا مستقل چھپے ہیں اور وہ خطوط جو کسی غیر متعلق کتاب میں ضمنا درج ہیں، پہلی قسم کے مکتوبات میں:

(۱) مکتوب جو جنگ بلقان کے وقت ”خلافت اسلامیہ“ (ترکی) کی حمایت میں ۱۰ شعبان ۱۲۹۳ھ (۲۰ اگست ۱۸۷۷ء) کو لکھا تھا، یہ خط جو کسی مجموعہ میں شامل نہیں، تقریباً ۱۳۳۹ھ میں حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا دریافت ہوا تھا۔ اس وقت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا حبیب الرحمن رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے تصدیق کی تھی کہ یہ حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اسی وقت اس کا عکس اور متن ترجمہ کے ساتھ اور بلا ترجمہ علیحدہ علیحدہ چھپے تھے، اس خط کی نقل جو غالباً کسی مطبوعہ متن سے لی گئی ہے، مولانا محمد ابراہیم پھلاوہ کے قلم سے ”مکتوبات قاسمی“ قلمی کے آخر میں شامل ہے۔ (مکتوبہ ۲۶ ربیع الآ خر ۱۳۳۹ھ، ۶ جنوری ۱۹۲۱ء)

(۲) مکتوب بنام منشی ممتاز علی: یہ خط بھی مکتوبات قاسمی مرتبہ مولانا عبدالغنی پھلاوہ کے آخر میں درج ہے اور بعد میں اضافہ کیا گیا ہے، یہ خط مولانا نسیم احمد فریدی امرہوی نے اردو ترجمہ کے ساتھ ماہنامہ دارالعلوم دیوبند ذی الحجہ ۱۳۷۳ھ (اگست

۱۹۵۴ء) میں شائع کرادیا تھا۔

(۳) مکتوبات بنام مولانا صدیق احمد مراد آبادی (مولانا صدیق احمد حضرت مولانا کے شاگرد تھے) مولانا صدیق کے نام حضرت مولانا کے چند مکتوبات ”اسرار قرآنی“ میں شامل ہیں، یہ دو مکتوبات جو مولانا کے ذاتی کاغذات میں محفوظ تھے مولانا نسیم احمد فریدی کے مضمون ”مولانا حکیم محمد صدیق قاسمی مراد آبادی اور ان سے متعلق حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کی نادر تحریرات“ میں شامل ہے جو ماہ نامہ ”انقرۃ ن“ لکھنؤ مارچ ۱۹۷۶ء (ربیع الاول ۱۳۹۶ھ) میں چھپا تھا، حضرت مولانا کے درج بالا مکتوبات کا راقم سطور کو علم ہے، ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی کچھ خطوط کسی مجموعہ مکتوبات میں یا علیحدہ چھپے ہوئے ہوں، مگر راقم سطور کو ان کا علم نہیں۔

دوسری قسم کا اہم ترین ذخیرہ مکتوبات وہ خطوط ہیں جو سوامی ”دیانند سوتی“ کے نام سوامی جی کے رُز کی کے قیام کے وقت لکھے تھے جن میں سوامی جی کو جمع عام میں مناظرہ یا بالمشافہ گفتگو پر آمادہ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر طویل خط و کتابت کے باوجود سوامی جی اس پر تیار نہیں ہوئے تھے، یہ مراسلت جو ۹ اگست ۱۸۷۸ء (۹ شعبان ۱۲۹۵ھ) کو شروع ہو کر ۱۸ اگست ۱۸۷۸ء (۸ شعبان المعظم ۱۲۹۵ھ) کو ختم ہوئی تھی، اس میں حضرت مولانا کے مفصل و مختصر دس خطوط اور سوامی دیانند کے جوابات اور طرفین کے اشتہارات و اعلانات شامل ہیں، یہ اہم مراسلت سوامی دیانند کی سوانح حیات میں درج ہے، مگر حضرت مولانا کے احوال و سوانح پر لکھی گئی کتابوں اور مضامین میں اس کا حوالہ نہیں ملتا۔

یہ حضرت مولانا رحمہ اللہ کے مکتوبات کے قدیم ترین نسخوں اور اشاعتوں اور متعلقہ کتابوں کا مختصر تعارف ہے، جس میں مکتوبات کے اُردو ترجموں، شروحات اور ان پر مبنی کتابوں کا ذکر نہیں کیا گیا، مذکورہ تفصیلات ایک مستقل مقالہ کا موضوع ہیں، یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

کے مکتوبات کے مجموعوں اور متعلقہ کتابوں کی فہرست

(۱) حضرت مولانا کے مکتوبات اور تالیفات پر مشتمل مکتوبات کے قلمی مجموعے جو ابھی تک چھپے نہیں۔

○..... مکتوبات بنام حضرت حاجی امداد اللہ صاحب:

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبداللہ گنگوہی وفات ۱۳۳۹ھ۔ مولانا عاشق الہی میرٹھی	ندارد	نسخہ بہ ظاہر نقل مولفین	مکتوبہ قبل از ۱۳۲۲ھ

○..... مکتوبات قاسمی قلمی

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاوڑہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاوڑہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ

○..... تنویر النبر اس

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاوڑہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاوڑہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ مکتوبہ ۱۳۲۳ھ

(ب) حضرت مولانا کی وہ تالیفات یا فہرست یا تالیفات میں شامل وہ کتابیں جو مکتوبات پر مشتمل ہیں یا ان میں مکتوبات بھی شامل ہیں۔

○ انتباہ المؤمنین

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مولانا حبیب الرحمن سہارن پوری	۱۲۸۳ھ	مطبع احمدی میرٹھ	۱۲۸۳ھ

○ مصابیح التراویح

حضرت مصنف	۱۲۸۸ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۰ھ
-----------	-------	------------------	-------

○ اجوبہ اربعین

نشی محمد حیات میرٹھی	۱۲۹۱ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۱ھ
----------------------	-------	------------------	-------

○ تصفیۃ العقائد

مرتب کی تحقیق نہیں	۱۲۹۸ھ	مطبع ضیائی ہاشمی میرٹھ	شعبان ۱۲۹۸ھ
--------------------	-------	------------------------	-------------

○ اسرار قرآنی

مفتی محمد ابراہیم شاہجہاں پوری	۱۳۰۴ھ	مطبع گلزار احمدی مراد آباد	۲۵ رجب ۱۳۰۴ھ
--------------------------------	-------	----------------------------	--------------

○ مناظرہ عجیبہ

مولانا محمد حسن ابن احمد حسن الہ آبادی	ندارد	گلزار ابراہیم مراد آباد	
--	-------	-------------------------	--

○ الحظ المقسوم من قاسم العلوم

مولانا حکیم رحیم اللہ بجنوری	۱۳۲۰ھ	مطبع مشرق العلوم بجنور	۱۳۲۰ھ شوال
------------------------------	-------	------------------------	------------

(ج) مکتوبات و افادات کے مجموعے

○..... قاسم العلوم کل چار شمارے (جس میں خطوط و افادات ہیں)

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
منشی ممتاز علی میرٹھی دہلوی	۱۲۹۲ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۵/ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے ۱۵/جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ تک

○..... فیوض قاسمیہ

مولانا عبدالعدل پھلتی	۱۳۰۳ھ	مطبع ہاشمی میرٹھ	صفر ۱۳۰۳ھ
-----------------------	-------	------------------	-----------

○..... جمال قاسمی

مولانا جمال الدین بجنوری دہلوی	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۳۰۹ھ
--------------------------------	-------	-------------------	-------

○..... لطائف قاسمیہ

معلوم نہیں	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتہائی دہلی	۱۳۰۹ھ
------------	-------	-------------------	-------

○..... فراند قاسمیہ

مولانا عبدالغنی پھلاودی	۱۳۱۳ھ	ادارہ ادبیات دہلی	۱۴۰۰ھ
-------------------------	-------	-------------------	-------

(د) مکتوبات کے وہ مجموعے یا وہ کتابیں جن میں حضرت مولانا کے مکتوبات

بھی شامل ہیں۔

○..... مکتوبات قاسمیہ

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مرتب کا نام درج نہیں	ندارد	دارالمؤلفین مطبع قاسمی دیوبند	ندارد

○..... مکتوبات اکابر دیوبند

۱۳۶۹ھ	معراج بک ڈپو دیوبند	۱۳۰۰ھ
-------	---------------------	-------

○..... جیون چتر سوامی دیانند سرسوتی

۱۸۹۷ء	اسٹیم پریس، لاہور	جمع کھرا مآریہ مسافر مرتبہ لکھنؤ
-------	-------------------	----------------------------------

حضرت مولانا کے مکتوب الیہ اصحاب اور ان کے نام

خطوط کے مندرجات کی فہرست

۱	۱	سرسید احمد خان	تھفیه العقائد	سرسید کے عقائد و نظریات کا رد	ص ۳۲ تا ۳۶
۲	۱	مولانا سید ابوالمصور دہلوی (امام فن مناظرہ)	تذکرہ مولانا احسن نانوتوی	محمد ایوب قادری بحوالہ عین الیقین مرتبہ سید مہدی حسن ص ۴۲ تا ۴۳، مطبع فاروقی دہلی	ص ۶۱ تا ۶۲، کراچی (۱۹۶۱ء)
۳	۲	مولانا احمد حسن امر دہوی	قاسم العلوم مکتوب ۵ شماره ۲	دو حدیثوں کی تطبیق میں	ص ۳۲ تا ۳۳
۴	۳	ایضاً	مکتوب ۸ شماره ۳	سودا اور اراضی مرہونہ کا مسئلہ	ص ۳۵ تا ۳۶
۵	۴	ایضاً	فرائد قاسمیہ	تحقیق مختصر در بیان حدیث متشابہ	ص ۱۶۰ تا ۱۶۳
۶	۵	ایضاً	ایضاً	ماہ الفرق حقیقت سرقہ و غصب و تعذرا احکام آن	ص ۱۶۹ تا ۲۷۲

۷	۷	ایضاً	اسرار قرآنی	تفسیر و هل نجازی الا الکفور	ص ۲۱۸ ۲۵
۸	۸	ایضاً	مصانح التراویح	در اثبات بست رکعات تراویح	ص ۲۴ ۸۴
۹	۱	حافظ مولوی احمد سعید	مکتوبات قاسمی قلمی	بلسلسہ جنگ روس و ترکی اور ضرورت حمایت ترکی	
۱۰	۱	مولوی الہی بخش	انتباہ المؤمنین	تحقیق حدیث عن علی : قبل یا رسول اللہ من نؤمن بعدک قال ان تؤمروا ابابکر	ص ۲۱۵۳
۱۱	۱	حاجی امداد اللہ مہاجر مکہ رحمہ اللہ		ذاتی حالات نیز اپنے اور حضرت حاجی صاحب کے رشتہ داروں متعلقین نیز اپنے حالات اور اپنے قصبات کا تذکرہ اور اپنے بعض تلامذہ کا تعارف	
۱۲	۲	ایضاً		ذاتی حالات وغیرہ	
۱۳	۳	ایضاً		ایضاً	
۱۴	۴	ایضاً		ایضاً	
۱۵	۵	ایضاً		ایضاً	
۱۶	۶	ایضاً		ایضاً	

	ایضاً		۷	۱۷	ایضاً
	ایضاً		۸	۱۸	ایضاً
	ایضاً		۹	۱۹	ایضاً
	ایضاً		۱۰	۲۰	ایضاً
	ایضاً		۱۱	۲۱	ایضاً
ص ۳ تا ۲	ذاتی حالات اور تربیت مکتوب الیہ	مکتوبات قاسمیہ	۱	۲۲	خلیفہ بشیر احمد دیوبندی
ص ۳	ایضاً	ایضاً	۲	۲۳	ایضاً
ص ۴	ایضاً	ایضاً	۳	۲۴	ایضاً
ص ۵ تا ۴	ایضاً	ایضاً	۴	۲۵	ایضاً
ص ۶ تا ۵	ایضاً	ایضاً	۵	۲۶	ایضاً
ص ۶	ایضاً	ایضاً	۶	۲۷	ایضاً
ص ۷	ایضاً	ایضاً	۷	۲۸	ایضاً
ص ۸	ایضاً	ایضاً	۸	۲۹	ایضاً
ص ۱۹ تا ۲۰	رہن کی زمین سے جو فائدہ اٹھایا وہ سود ہے یا نہیں	لطائف قاسمیہ	۱	۳۰	مولوی بشیر احمد مرآد بادی
ص ۸ تا ۳	تحقیق وحدت الوجود والشهود	جمال قاسمی	۱	۳۱	مولوی جمال الدین
ص ۱۶ تا ۸	سماع موتی کی تحقیق	ایضاً	۲	۳۲	ایضاً
ص ۱۶ تا ۱۶۹	ممانعت مباشرت بازن حائضہ تحقیق و تر بجماعت در رمضان	فراند قاسمیہ	۱	۳۳	مولوی حمید الدین

۳۴	۱	مولوی حکیم رحیم اللہ بجنوری	الحظ المقسوم من قاسم العلوم	تحقیق المركب والاجزاء	ص ۲۶ ۲۳
۳۵	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۲۵ ۲۷
۳۶	۱	شاہ رفیع الدین دیوبندی	ایضاً	ذاتی	ص ۵۲
۳۷	۱	سوائی دیانند سرسوتی	جیون چتر سوائی دیانند سرسوتی	بلسلہ مناظرہ رُڑکی	ص ۵۲۱ ۵۲۲
۳۸	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۸
۳۹	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۹ ۵۳۳
۴۰	۴	ایضاً - مع ضمیرہ	ایضاً	ایضاً	ص ۵۳۵ ۵۴۰ تا
۴۱	۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۴۹ ۵۵۰ تا
۴۲	۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۰
۴۳	۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۱ ۵۵۲
۴۴	۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۳

ص ۵۲۰ ۵۲۱	ایضاً		سوامی دیانند کے جواب میں مناظرہ کا ایشہار	۹	۳۵
ص ۵۳	ارشاد تربیت و سلوک	مکتوبات اکابر دیوبند	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	۱	۳۶
ص ۵۳ ۵۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۲	۳۷
ص ۵۴ ۵۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۳	۳۸
ص ۶۵ ۹۳	تقویٰ علم اور عمل کی تحقیق و ترتیب	فرائد قاسمیہ	حکیم ضیاء الدین راپوری	۱	۳۹
ص ۴۳ ۴۹	در بیان کیفیت مباحثہ با حامد حسن	فیوض قاسمیہ	ایضاً	۲	۵۰
ص ۵۳ ۵۹	در تحقیق معنی بدعت و سنت	ایضاً	ایضاً	۳	۵۱
ص ۲۱	تحقیق نفس	ایضاً	ایضاً	۴	۵۲
ص ۲۱	در باب عمل کشائش رزق وادائے دین	لطائف قاسمیہ	مرزا عالم بیگ مراد آبادی	۱	۵۳
ص ۲۱ ۲۲	در باب علاج ہوس دنیا	ایضاً	ایضاً	۲	۵۴
ص ۱۷ ۲۵	در جواب تحقیق وراثت	فیوض قاسمیہ	مولوی عبدالحق (منظر نگری)	۱	۵۵

۲۶	در اثبات تراویح بدلائل عقلی و براہین نقلی	لطائف قاسمیہ	عبدالرحیم	۲	۵۶
۱۳					
۲۳۴	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی ایک وجہ	مکتوب قاسمی قلمی	ایضاً	۳	۵۷
۳۸					
۲۵۱	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا اور ان کا تصور کرنا غلط ہے	فیوض قاسمیہ	حکیم عبدالصمد	۱	۵۸
۵۲					
۲۳۸	افضلیت محمدی از آیت ولکن رسول اللہ	مکتوبات قاسمی قلمی	حافظ عبدالعدل پھلتی	۱	۵۹
۳۸					
۲۱۹۷	بلسلہ مناظرہ	فراند قاسمیہ	مولانا عبدالعزیز امر وہوی	۱	۶۰
۱۹۹					
۲۳۵	بلسلہ تحقیق مباحث تحذیر الناس	مناظرہ عجیبہ	ایضاً	۲	۶۱
۷۰					
۲۷۶	بلسلہ تحقیق مباحث	ایضاً	ایضاً	۳	۶۲
۸۶					
۲۹۲	تحذیر الناس	ایضاً	ایضاً	۴	۶۳
۱۰۵					
۲۱۰۵		ایضاً	ایضاً	۵	۶۴
۱۰۶					
۲۲۰	ذاتی، بموقع سفر حج درخواست دعاء	لطائف قاسمیہ	مرزا عبدالقادر مراد آبادی	۱	۶۵
۲۱					

۱۷۶	۱	مولوی قاسم علی بیک	فیوض قاسمیہ	در جواب بعض شبہات شیعان	ص ۱۰ ۱۷
۱۷۷	۱	میاجی گھسا	تصفیۃ العقائد	عقائد نظریات سرسید احمد	ص ۳۶ ۳۹
۱۷۸	۱	قاضی محمد اسماعیل منگلوری	فرائد قاسمیہ	امکان و امتناع نظیر	ص ۱۲۳ ۱۳۷
۱۷۹	۱	مولانا محمد حسین بٹالوی	قاسم العلوم مکتوب ۷ شماره ۳	در جواب شبہات لمحمدان بر معجزہ	ص ۲۵۱
۱۸۰	۱	مولوی محمد دائم مراد آبادی	فیوض قاسمیہ	تصور شیخ	ص ۳۲ ۳۳
۱۸۱	۱	مولوی محمد صدیق مراد آبادی	لطائف قاسمیہ	در اثبات حیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم	ص ۵۲۲
۱۸۲	۲	ایضاً	ایضاً	در فضیلت علم	ص ۱۸ ۱۹
۱۸۳	۳	ایضاً	اسرار قرآنی	در معنی بعض آیات شریفہ	ص ۱۰۲۲
۱۸۳	۴	ایضاً	ایضاً		ص ۱۲۱۰
۱۸۵	۱	مولوی محمد صدیق و مولوی شمس الدین	ماہنامہ الفرقان مارچ ۱۹۷۶ء		ص ۳۵
۱۸۶	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳۶
۱۸۷	۱	میر محمد صادق بدرای	فیوض قاسمیہ	تحقیق حکم جمعہ	ص ۲۵ ۳۲

۲	ایضاً	لطائف قاسمیہ	در باب تحقیق حکم جمعہ	ص ۲۲۲ ۲۸
۱۸۸	حاجی محمد عابد ریو بندی	فراند قاسمیہ	در جواب اعتراض اہل تشیع	ص ۱۷۲ ۱۷۹
۱۸۹	پیر جی محمد عارف	تصفیۃ العقائد	عقائد و نظریات سرسید احمد خان	ص ۲۵ ۳۲
۱۹۰	مولانا محمد فاضل پھلتی	قاسم العلوم مکتوب ۱، شماره ۱	در جواب شبہ بعض فضلاء کہ در بارہ عدم مملوکیۃ فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ	ص ۳۸۲ ۱
۱۹۱	مولانا محمد علی چاند پوری	تنویر النمراس قلمی	تحذیر الناس پر اعتراضات کے جواب	ص ۸۲ ۱
۱۹۲	مولانا محی الدین خان مراد آبادی	قاسم العلوم مکتوب نمبر ۲، شمارہ نمبر ۱	در شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قل ان یخلق۔	ص ۳۶ ۱
۱۹۳	نشی ممتاز علی میرنھی	مکتوبات قاسمی قلمی	ذاتی سلسلہ جوابات مولانا محمد علی وغیرہ	ص ۲۳۸ (۱)۵۲
۱۹۴	مولانا منصور علی خان مراد آبادی	فراند قاسمیہ	در معنی شعر امن آں وقت	ص ۱۷۹ ۱۸۳
۱۹۵	مولانا نصر اللہ خویشگی	فراند قاسمیہ	تقلید کی بحث	ص ۲۹۳ ۹۶

۲	۹۶	ایضاً	فیوض قاسمیہ	حکم ایمان کفریذیر	ص ۳۳۳ ۳۵
۱	۹۷	مولانا محمد یعقوب نانوتوی	اجوبہ اربعین	شیعوں کے اٹھائیس سوالات کے جوابات	ص ۱۰۲۱
۱	۹۸	مولانا محبوب علی مراد آبادی	مکتوبہ ۲۶ جمادی الثانی ۱۲۸۵ھ مطبوعہ ماہنامہ الفرقان مارچ ۱۹۷۶ء	ذاتی احوال و متعلقات	ص ۳۳۳ ۳۵

وہ خطوط جن پر مکتوب الیہ کا نام درج نہیں اور دوسرے
ذرائع سے بھی ان کی تحقیق نہیں ہوتی۔

۱	۹۹	بلا نام مکتوب الیہ	مکتوبات قاسمی قلمی	قرآن کی آیت المؤمنین کی تحقیق	ص ۳۱ ۳
۲	۱۰۰	ایضاً	فراند قاسمیہ	(جواب اعتراضات پادریان) بر تعدد نکاح کی حکمت	ص ۱۰۴ ۱۲۳۲
۳	۱۰۱	ایضاً	ایضاً	تحقیق مال حرام و کراہت آں	
۴	۱۰۲	ایضاً	ایضاً	در تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	ص ۱۳۷ ۱۵۴۲
۵	۱۰۳	ایضاً	ایضاً	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	ص ۱۸۴ ۱۹۵۲

۱۹۵ ص	مناظرہ نہ کرنے پر تبصرہ	ایضاً	ایضاً	۱۰۴
۱۹۷ تا				
۳۱ ص	تحقیق آنکہ شیعہ و خوارج مؤمن اند نہ کافر	فیوض قاسمیہ	ایضاً	۷۱۰۵
۴				
۳۵ ص	متعلقہ نذر بتاں وغیرہ	ایضاً	ایضاً	۸۱۰۶
۴۰ تا				
۴۰ ص	وجہ جہر قرأت درسہ نماز	ایضاً	ایضاً	۹۱۰۷
۴۳ تا				
۳۱۲ ص	در جواب بعض شبہات پر آیت خالدین فیہا ما دامت السموات والارض	اسرار قرآنی	ایضاً	۱۰۱۰۸
۱۸				
۳۳ ص	احکام وضو پر پادریوں کے اعتراضات کے جوابات	مکتوبات قاسمی قلمی	ایضاً	۱۱۱۰۹
۳۳				
۳۱ ص	در معصومیت انبیاء علیہم السلام	قاسم العلوم مکتوب ۲ شماره ۲	ایضاً	۱۱۰
۱۰				



حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے مطبوعہ
مکتوبات کی فہرست حسب ترتیب مضامین چند آیات
کی تفسیر اور متعلقات مباحث

نمبر شمار	مضمون مکتوب	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی بعض آیات شریفہ	اسرار قرآنی	فارسی	ص ۲۲ ص ۱۰
۲	در جوابات بعض شبہات بر خالدین فیہا ما دامت السموات والارض۔	ایضاً	ایضاً	ص ۱۸ تا ۱۰
۳	تفسیر فہل نجازی الالکفور	ایضاً	ایضاً	ص ۱۸ تا ۲۵
۴	المؤمنین کی تحقیق	مکتوبات قاسمی قلمی	اردو	ص ۳۰ تا ۱
۵	ولکن رسول اللہ سے افضلیت محمدی کا ثبوت	ایضاً	فارسی	ص ۲۳۸ ۲۸

چند احادیث شریفہ کے متعلق سوالات کے جوابات اور تحقیق

۱	تحقیق و مطالب حدیث قبل یا رسول اللہ من تو مر بعدک	انتباہ المؤمنین	فارسی	ص ۲۱ تا ۲
---	--	-----------------	-------	-----------

۲	شرح مطالب حدیث ابن کان ربنا قبل ان یخلق الخلق	قاسم العلوم مکتوب ۲، شماره ۱	فارسی	ص ۱ تا ۳۶
۳	تحقیق و مطالب من لم یعرف امام زمانہ مات	قاسم العلوم مکتوب ۱۱، شماره ۴	فارسی	ص ۱ تا ۷
۴	دو حدیثوں میں تطبیق: المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبہ درہم (ابو داؤد) اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا و رث بحساب (ابوداؤد)	قاسم العلوم مکتوب ۵، شماره ۲	فارسی	ص ۱ تا ۳۲
۵	تحقیق حدیث متشابہ کان فی عماء	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱ تا ۱۶۳

فقہی مباحث اور متعلقات فقہ

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	وضو کی حکمتیں (اسرار الطہارۃ)	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۳۳ تا ۳۴
۲	تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱ تا ۱۵۳
۳	وجہ جہر قرأت در سہ نماز	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۲۰ تا ۴۳
۴	جمعہ کے احکام اور تحقیق	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۲۲ تا ۲۸

۵	اثبات بست رکعات تراویح	مصباح التراویح	فارسی	ص ۲ ۸۳
۶	اثبات تراویح بدلائل عقلی و نقلی	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۱۳۶۶
۷	تحقیق و ترجمہ جماعت در رمضان	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۶ ۱۶۹
۸	ماہ الفرق حقیقت سرقت و غضب	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۹ ۱۷۲
۹	وجہ ممانعت مباشرت باذن حائضہ	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۳ ۱۶۵
۱۰	رہن سہن کی زمین سے جو فائدہ اٹھایا جائے وہ سود ہے یا نہیں	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۲۰۱۹
۱۱	عدم جواز سود گرفتن در ہندوستان	قاسم العلوم مکتوب ۸، شمارہ ۳	فارسی	ص ۳۵۱
۱۲	مال حرام اور اس کی گندگی	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص ۱۰۳ ۱۲۳
۱۳	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی حکمت	مکتوبات قاسمیہ	اُردو	ص ۳۳۲ ۳۸
۱۴	تقویٰ علم اور عمل کی تربیت اور مدارج	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص ۶۵ ۹۳
۱۵	در فضیلت	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۸۱
۱۶	روس اور ترکی کے جنگ کے وقت مسلمانوں کی ذمہ داری اور ملی دینی فریضہ	مکتوبات قاسمی قلمی	فارسی	آخر میں

تصوف

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تحقیق وحدت الوجود والشہود	جمال قاسمی	اُردو	ص ۸۲۳
۲	مسئلہ تصور شیخ	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۲۳۲ ۳۳
۳	آقب کو بائیں طرف رکھنے کی حکمت	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۳۳ ۳۳

عقائد اور متعلقہ مباحث

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	متعلقہ نذریناں وغیرہ	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۳۵ ۴۰
۲	تحقیق ما اهل به لغير الله	قاسم العلوم مکتوب ۳ شماره ۲	فارسی	ص ۲۵۲
۳	در اثبات حیات قلبی صلی اللہ علیہ وسلم	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۵۲۲
۴	تحقیق مباحث تخریر الناس (امکان نظیر) (تجربہ حقیقت مولا، عبدالعزیز زہرہ وی)	مناظرہ عجیبہ	اُردو	ص ۲۳۵ ۷۰
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۷۶ ۸۶

۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۹۲ ۱۰۵
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۱۰۵ ۱۰۶
۸	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۲۱۸۳ ۱۹۵
۹	تخذیر الناس پر مولانا محمد علی چاند پوری کے اعتراضات کے جوابات	تنویر المنیر اس	اُردو	ص ۳۸۲۱
۱۰	تخذیر الناس پر مولوی عبدالقدر بدایونی کے اعتراضات کے جوابات	تنویر المنیر اس	اُردو	ص ۲۳۹ ۹۸
۱۱	معصومیت انبیاء اور تحقیق کلی طبعی	قاسم العلوم مکتوب شماره ۲	فارسی	ص ۳۲۲۱
۱۲	در جواب شبہات ثبوت نبوت از معجزات	قاسم العلوم مکتوب ۷ شماره ۳	فارسی	ص ۳۲۲۱
۱۳	مسئلہ علم غیب	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۲۵۰ ۵۱
۱۴	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا غلط ہے حاضر و ناظر جاننا صحیح نہیں	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۵۱ ۵۲
۱۵	تحقیق مزید بر سماع موتی	جمال قاسمی	اُردو	ص ۱۶۲۸
۱۶	ایمان و کفر یزید	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص ۲۳۳ ۳۵

شیعوں کے عقائد اور اعتراضات کی تردید

۱	در مختصر رسالہ شیخ و خورج فیوض قاسمہ قاری	۱۷۱
	مولانا محمد کافر	
۲	کیفیت برہانہ مولوی محمد ایضاً قاری	۱۷۳
	حسین مصطفیٰ	
۳	در جواب اعتراضات اہل تشیع فرائد قاسمہ قاری	۱۷۲
	۱۷۹	
۴	در جواب شبر شیخان فیوض قاسمہ قاری	۱۷۴
	۱۷۹	
۵	در جواب بعض شبہات شیعہ ایضاً قاری	۱۷۵
۶	در تحقیق وراثت ایضاً قاری	۱۷۷
	۲۵۷	
۷	جواب شبر بعض فضلاء و عدم طوہریت فدک قاسمہ قاری	۱۸۷
	کتب، شمارہ ۱	
۸	جواب استدلالات علامہ طوقی، مدبرہ امامت مدعیان حق اختلاف امتی قاسمہ قاری	۱۹۷
	کتب، شمارہ ۲	
۹	شیعوں کے ۲۸ سوالات کے جوابات اوجوب اربعین اردو	۲۱۰
	(حصہ اول)	۹۸
۱۰	شیعہ علماء سے پالیسی (۳۳ سوالات) حضرت مولانا نانوتوی کی طرف سے ایضاً	۱۰۱
		۸۰۱
۱۱	جوابات اعتراضات پادریاں فرائد قاسمہ ایضاً	۲۹۷
		۱۰۳

تقلید اور بدعت کی تحقیق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تقلید کی بحث	فرائد قاسمیہ	اردو	۵۳ ۹۷
۲	تحقیق تقلید و تراویح اور غاوا کا مخرج	تہفۃ العقائد	ایضاً	۳۳ ۳۶
۳	در تحقیق بدعت و سنت	فیوض قاسمیہ	اردو	۳۳ ۳۶

سرسید احمد کے دینی خیالات اور مذہبی تفردات پر نظر

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مکتوب بنام پیر جی محمد عارف	تہفۃ العقائد	اردو	۲۹۵۵
۲	مکتوب بنام سرسید احمد خان	ایضاً	اردو	۲۲۹ ۳۳

متفرقات

۱	در تحقیق نفس	فیوض قاسمیہ	فارسی	۵۳ ۵۹
---	--------------	-------------	-------	----------

ادب

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی شعر: من آل وقت	فرائد قاسمیہ	فارسی	۱۷۹ ۱۸۳

۲	در معنی بیت مثنوی: زنده معشوق است و عاشق مرده	اسرار قرآنی	فارسی	ص ۱۶ تا ۱۸
۳	در معنی بیت مثنوی شریف	اسرار قرآنی	ایضاً	ص ۲۵ تا ۲۹

علمی فنی اصطلاحات اور مباحث

۱	تحقیق کلی مکرر النوع و مثنیات بالکسریر	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۵۴ تا ۱۵۷
۲	در تحقیق واسطہ فی العروض	ایضاً	فارسی	ص ۱۵۷ تا ۱۶۱
۳	تحقیق المركب والاجزاء	الحظ المقسوم	عربی	ص ۲۶ تا ۲۳

ذاتی

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تمام حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ	مجموعہ مکتوبات	فارسی	کل ۹ صفحات
۲	ایضاً	اکابر	ایضاً	ایضاً
۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً

۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۰	ایضاً	مجموعہ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ایضاً
۱۱	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۲	ممتاز علی میرٹھی	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۲۳۸ ۵۲
۱	مرزا عبدالقادر بیگ مراد آبادی (بموقع سفر حج موصوف)	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۲۰ ۲۱
۱	شاہ رفیع الدین مہتمم مدرسہ (دیوبند)	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۲ ۵۳
۱	مولانا حکیم رحیم اللہ بجنوری	الخط المقسوم	عربی	ص ۲۲۵ ۲۷
۱	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۳
۲	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۳ ۵۵
۳	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۲۵۴ ۵۵
۴	در باب عمل کشائش رزق و ادائے دین	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۲۱ ۲۲

۲۱ ص	اُردو	لطائف قاسمیہ	در علاج ہوس دنیا	۵
۳۶۲ ص	فارسی	مکتوبات قاسمیہ	خليفة بشیر احمد صاحب دیوبند	۱
۴۶۳ ص	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۲
۴ ص	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۳
۵۶۴ ص	اُردو	ایضاً	ایضاً	۴
۶۶۵ ص	فارسی	ایضاً	ایضاً	۵
۷۶۶ ص	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۶
۷ ص	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۷
۸۶۷ ص	ایضاً	ایضاً	ایضاً	۸
۹۶۱ ص ۶۲	اُردو	تذکرہ مولانا محمد احسن نانوتوی از محمد ایوب قادری	مولانا سید ابوالمنصور دہلوی امام فن مناظرہ	۹
	فارسی مع اُردو ترجمہ	ماہنامہ الفرقان لکھنؤ مارچ ۶۷ء	مولانا محمد صدیق احمد مراد آبادی و شمس مراد آبادی	۱۰

ذاتی مگر مباحثہ و مناظرہ سے متعلق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مناظرہ کرنے سے انکار کا تذکرہ و شکر یہ	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۵ ۱۹۷
۲	بلسلہ مناظرہ عبدالعزیز امر وہوی	فراند قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۷ ۱۹۹

۳	بنام سوامی دیانند سرسوتی بسلسلہ مناظرہ رُڑکی	جیون چتر سوامی دیانند	اُردو	ص ۲۵۲۱ ۵۲۲
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۸
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۲۲۹ ۵۳۳
۶	ایضاً مع ضمیمہ	ایضاً	ایضاً	ص ۵۳۵ ۵۴۰ تا
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۵۳۹ ۵۵۰
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۰
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۵۵۱ ۵۵۲
۱۰	ایضاً	مجموعہ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ص ۵۵۳
۱۱	سوامی دیانند سرسوتی کے جواب میں مناظرہ کا اشتہار	ایضاً	ایضاً	ص ۲۵۲۰ ۵۲۱



قاسم العلوم

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

مترجم

پروفیسر مولانا محمد انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

انتساب

میں مکتوبات امام المحکمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اس ترجمہ کا جو میری کاوش قلبی و دماغی و قلمی کا نتیجہ ہے اپنے شیخ و استاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی طرف انتساب کرتا ہوں اور ان کی رُوح سے دُعا کا طلب گار ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

مکتوباتِ قاسم العلوم

زندگی کے ان مختصر سے حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لئے چلتے ہیں جن کیلئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں۔

حرف حقیقت..... قاسم العلوم کا پس منظر

ایک تاریخی خاکہ

سوسال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبعِ مجبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچ سو روپیہ میں مولانا عبدالاحد صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بامِ عروج پر پہنچایا۔

بہر حال مطبعِ مجبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا

محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے:

نمبر اوّل

”من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین المنۃ للہ“ کہ بزبان سعید و اوان حمید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دل نشین فرد فریداست مطبوعہ تاریخ پانزدہم (۱۵) ماہ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ.

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ

بتصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند و بجدت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین۔ در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید اس کے اوّل میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں: ”یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبدالرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الامثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مد فیوضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جن کے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان و تدقیق مضامین سے سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا سامرہ ملتا ہے۔ لہذا ہم نے بہ نظر خیر خواہی خلألق چھاپنا ان کا مناسب جانا تا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونہ قدرتِ خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کارسالہ قاسم العلوم رکھا۔“

اشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام ”قاسم

العلوم“ منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:

اشتہار قاسم العلوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

”جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ، مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلہ مشکل و امر لاخیل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہونفسانیت کا نام نہیں بندہ ان کی وضع آزادانہ کا عاشق اور ان کے کلام محققانہ کا شائق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعاں روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی۔ حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوش ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جن کی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام ”قاسم العلوم“ رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً چھ (۶) جزو کا مطبع احقر میں ^{پیش} صحیح و مقابلہ مولوی صاحب مدوح کے ماہ بہ ماہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین و قائق علم دین و عاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شہر کوئی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دور دست کوئی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریاں سے ماہ بہ ماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنے مافی الضمیر سے بذریعہ تحریر مگر بخط پیڈ مطلع فرمائیں

اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھیجوائیں۔“

المشہیر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاڈڑی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے یکم پہلے دہلی میں آ کر مقیم ہونا، خود نشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تارا چند سے مناظرے ہوئے اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی ستم ظریفی نہ کہئے تو کیا کہئے کہ:

(۱) پہلے نمبر کے آخر میں پچیس کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

(۲) دوسرے نمبر کے آخر میں بھی ”غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم“ کے ضمن میں کتابت کی اسی (۸۰) غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامہ الفاظ یا غلط نامہ کہہ لیجئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں ہماری نظر سے گذریں بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جن کو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جن کا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بہ ماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کرے گی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:

- (۱) پہلا نمبر: ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔
 (۲) دوسرا نمبر: اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔
 (۳) تیسرا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵ ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔
 (۴) چوتھا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بہ ماہ شائع ہو رہا ہے تو:

- (۱) پہلا نمبر: ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو۔
 (۲) دوسرا نمبر: ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔
 (۳) تیسرا نمبر: ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو۔
 (۴) چوتھا نمبر: ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔

شائع ہوا۔ لہذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخ ہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵ ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہر حال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے جو تھے نمبر کو دیکھا گیا تو اس کے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع مجبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جس کا مضمون یہ ہے:

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آج تک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہذا اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرما کر قیمت حسب تفصیل ذیل پر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرما کر قیمت ہر ایک جلد کی صفحہ اول یعنی ٹائٹل جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر

ہے معائنہ کر لیں اور اب نمبر چہارم ارسال خدمت ہوتا ہے۔ آئندہ جس قدر تیار ہوگی پھر اطلاع معہ قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط۔

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اول جلد دوم جلد سوم جلد چہارم

۱/۳ ۱/۴ ۱/۵ ۱/۳

۲ پای ۱ پای

المشتر: محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتہائی دہلی

ہم نے بعینہ ان ہی کے رسم الخط اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیہ قارئین کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھاپ کر لوگوں کے پاس بھیج دیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی امید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دیں گے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔

مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اس کے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے ٹائٹلوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوبِ اوّل (فارسی)

(۱) در جواب شبہ بعض فضلاء کہ در بارہ عدم مملوکیۃ فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد، بدل اوشان از روایت واقدی الفتادہ بود۔

پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ کہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کے خلاف ان کے دل میں پیدا ہوا۔“

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف ”ہدیۃ الشیعہ“ میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا۔ یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:

”حلیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآن کردہ اند اوّل نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ و ضاعین اوشان را شمرده اند آنانکہ توثیق اوشان کردہ اند فقط توثیق اوشان کردہ اند توثیق جملہ رواۃ ایشان نکرده اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نتوان گفت کہ این حدیث اوشان چہ خالی دارد۔ صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم ص ۱۰)

ترجمہ: ”مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اُس کی طرف اشارہ کیا ہے اوّل تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھرنے والے میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے ان کو معتمد قرار دیا

ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے ان کے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہ ہوں اس وقت تک نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ (قاسم العلوم ص ۱۰)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:

”الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی لہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال لہ حاصل بود نہ دیگران را و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم مگر دران مرتبہ بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست.“

ترجمہ: ”الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبہ تحتانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال نے کی بہ نسبت حاصل تھا اور نہ اوروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید و فروخت اور مال نے کاہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔“

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین ” قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ. کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است.

دوسرا خط

ترجمہ: ”ابورزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔“

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خان صاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چھپا لیس

مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور تشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب ”عماء“ کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں:

عماء بالمد ابررا گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ۔

”عماء“ مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ۔

غیب را ابری و آبی دیگر است غیب کا بادل اور پانی اور ہے
آسمان و آفتابی دیگر است اور اس کا آسمان اور آفتاب اور ہے

دریں عالم اگر ابر اینست کہ زیر آسمان و بالای زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است، آن وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالای مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقی علمی کہ بینی یکے از آثار اوست۔ چنان کہ نشوونماء نباتات بآمیزش تنزل آن ابر خیرات و برکات و چون نباشد ”الوجود خیر کله“ چنانکہ اولی سامان کائنات این وجود است کہ بآن اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہمون است و ہمہ صادرات از اتباع او“۔ (قاسم العلوم مکتوب دوم ص ۶)

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے، ”اُبر“ اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اس کی ذات کے لئے لازم ہے اور ہر نہ ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اس کے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشوونما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو ہم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سراپا خیر ہے۔ جس طرح نباتات کے اُگنے کا سب سے پہلا ذریعہ یہ اُبر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ یہی پھیلا ہوا وجود ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا

صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اس کے تابع ہیں۔“ (قاسم العلوم ص ۶)
 دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی
 سے حل کیا ہے کہ علمائے فحول کی گردنیں اس امام زمانہ کے سامنے شکرے میں جھک
 جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے ان کے طویل خط میں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکین ذوق
 کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آئیے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور
 پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس
 (۲۵) صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ
 مطبوعہ دس (۱۰) صفحات میں ہے۔ اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب
 امر وہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب
 بتیس (۳۲) صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی (۸۷) ہیں۔ ان
 تینوں خطوط کے عنواناتِ مضامین حسب ذیل ہیں:

مکتوب سوم

در تحقیق ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ ایضاح معنی قید عند الذبائح کہ اکثر

مفسرین افزودہ اند.

تیسرا خط

”وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اس میں مفسرین نے ذبح کے
 وقت کی قید جو لگائی ہے۔ اس خط میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔“

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ کی فہرست
 میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدوکا
 بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو

بٹ زبے وہ دونوں کو حال ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے ”انما الأعمال
بالتعمات“ نہ حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام
مختصر ہے ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:

محاکمہ حجۃ الاسلام

”میکوئیمہ“ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان
مرسو تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب هیچ مدخلت نباشد۔ مگر ما حاصل این
جمله بجز میں چہ باشد کہ این قسم را بطور اصطلاح شرعی منجمله ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ
لَّهِ بِهِ“ نباید گفت۔ مگر ازین قدر حلال نوراں گفت کہ این خیال آرزوی است
محت۔ آری اگر حرمت منحصر در ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ بودی چشم محللان
خک گردیدی و شایقان ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آن ترددی پیش
نمندی و فیکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازین قدر شاذ نباید شد۔ باقی
متذکرہ کہ این جا ازاں اسباب کلام است البتہ این سخن گفتنی و شنیدنی است۔
میکوئیمہ سرمانہ حرمت این جانوران ہماں نیت لغیر اللہ است۔“ (قاسم العلوم
مکروب سوم نمبر ۲، ص ۳۳، ۳۵)

ترجمہ: ”ہم کہتے ہیں کہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کے
وقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل
نہیں۔ لیکن اس جملہ کا ما حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور
پر منجملہ ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہئے
کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے۔ ہاں اگر ”مَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ میں ہی
حرمت منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے
شائقین کو اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جبکہ حرمت کے اسباب بہت سے
ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان
اسباب میں سے کون سے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
اس قسم کے جانوروں کی حرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے۔“

ہم نے اس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اس لئے اس آیت کے ضمن میں اگر شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حرمت میں شامل کر لیا ہے تو کیا مضائقہ ہے۔

مکتوب چہارم

”در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبعی۔“

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صفات و کبائر قبل النبوة و بعد النبوة بھر طور کہ باشد معصوم اند در کلام اللہ میفرماید ”قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحِبِّکُمْ اللّٰهُ“ و همچنین ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ“ فرمودہ اند۔ این دو آیت باتباع مطلق ہدایۃ میفرماید۔ (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۱)

چوتھا خط

”انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے۔“

احقر کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں۔۔۔ کلام اللہ میں فرماتے ہیں ”کہہ دیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھے گا۔“ اور اسی طرح ”البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اُسوۃ حسنہ موجود ہے“ فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کی طرف رہبری کرتی ہیں۔“

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع

پایہ جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے۔ جو صغائر و کبار سے پاک ہو لہذا انبیاء صغائر و کبار سے پاک ہوتے ہیں۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جس کی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بناء پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

” اکتوں حال کلی طبعی باید گفت. برادر من هر چند این هیچمدان از هر دو کوجه منقول و معقول نابلد است مگر به نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کم زیاست. مگر باین نظر که قلوب و امام درین فن عقل است نه نقل اگر بر اقوال گلشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل که بمن عنایت فرموده اند برای رهبری این راه کالی است.“ (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۹۰۸)

”اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہئے۔ میرے بھائی ہر چند یہ تا چیز علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعویٰ کروں تو زیبا ہے۔ مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علماء کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے یا ان کی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔“

اس عبارت میں واقعی عاجزی و انکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں۔

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری میں جو ”انوارِ قائم“ کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ

مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لکھیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھی۔
میاں سچ کہہ دوں اور حق کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے
مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے
ان کو عطاء کی تھی اور دوسری طرف ان کے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا
منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اس کی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے
اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے ان کے اقوال پر میری سر دست نظر نہیں ہے لیکن
چونکہ کلی، عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطاء فرمائی ہے
کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اس کی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے
انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہ جہان پور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی
اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلق (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک
مکید (مقید) ہوتا ہے جو آزاد ہو۔ غرض الٹا جاہل الٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ
الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آ گیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آ
ہی جایا کرتا ہے۔ لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک
جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم
صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر ان کے سامنے نہ کوئی ٹھہرا اور نہ ٹھہر
سکتا تھا۔ چنانچہ دیانند کی اس ”منطق بگھارنی“ پر فرمایا:

”تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق

جاننے والے ایسے موجود ہیں جو اس سر نو منطق ایجاد کر ڈالیں۔“ (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم

سے میں نئے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جو منطقہ زائید ہے

رسا سے علم منطق مدون کیا اور اس کی اصطلاحات اور مقدمات مدون کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل خاصہ، عرض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب و مفہم ذہنی کو ثابت کرنے کے لئے اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اس کی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں۔ جس طرح سائنس جو اگلوں نے وضع کی ان کے نظریات کچھ اور تھے۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند اور امریکہ نے انسان کو چاند پر اتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰-۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بیج کرے ارنٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم) اور زہرہ پر کندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریے کے مطابق مرتبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدون کیا جاسکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خان مراد آبادی جو بعد میں نظام حیدر آباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بن کر اونچے مقام پر پہنچے اور حیدر آباد دکن کے ہو رہے اور جن کے بیٹے حکیم مقصود علی خان صاحب عرصے تک دارالعلوم دیوبند کے مخلص اور پر جوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر، ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں بھی ان کا مقام بہت اونچا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے:

”میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کو خوب دیکھا ہے

اور ان کی تقریر بھی سُنی ہے اور ان کے خیالات اور اوصاف پر غور کیا ہے۔ اُن کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوتِ علمیہ اور قوتِ بیانیہ والا نہیں دیکھا۔“ (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خان صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں:

” (مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) نے تمام احکام شرعی کو معقولات کر دیا

ان (مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) کا مقولہ تھا کہ:

”تمام احکامِ الہی ورسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ اور فی

الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے

تھے۔ ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلاف قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی

تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصول فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف

ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون

ان کے مقابلے میں طفلِ مکتب تھے... احکام شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی

تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا۔ فرمایا کرتے تھے کہ:

”مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تاثر نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر

دلائل عقلی پیش نظر آتے ہیں کہ ان کو انتخاب کرنے میں ذرا تاثر کرنا پڑتا ہے۔“

(مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکامِ الہی ورسالت پناہی عقلی ہیں مگر

عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ ہمیں اس راہ میں ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور

پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے کہ جس

سے ہمارے لئے ان کے علوم عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا ”مطبع صدیقیہ“ بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اٹائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مولانا منصور علی خان لکھتے ہیں:

”جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مراد آباد پور پنج کر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو..... میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفیٰ صاحب شاگرد مولوی نقی علی خان صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لاویں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا۔

اگر صلح خواہی نخو اہم جنگ دگر جنگ جوئی ندارم درنگ
(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں۔)

غلام مصطفیٰ صاحب نے کہا کہ:

”میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے۔ کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر دراصل وہ حرکت نہیں۔ لہذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العروض ہوئے تو دوسرے انبیاء سے سلب نبوت لازم آیا۔“

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:

”سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔

اور محاذات اور ایون اس کے کیونکر بدلتے رہے۔“

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفیٰ نے) کہا کہ:

”شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔“

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:

”شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔“

غرض بعد چند روز بدل کے غلام مصطفیٰ صاحب مولانا (محمد قاسم) صاحب کے بہت معتقد ہو گئے۔ خدام مولوی نقی علی خان صاحب کے مکان پر حسب استدعا ان کے تشریف لے گئے۔۔۔ بہت دیر تک مولانا صاحب ادھر ادھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کے لئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا۔ کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اُس سے مباحثہ کیا جاوے۔ آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خان صاحب مراد آبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا نقی علی خان صاحب حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس جانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خان صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اس کے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفیٰ کو بھیج کر چیلنج دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفیٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے۔

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ دگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفیٰ کیسے چاروں خانے چت گرے اور حجۃ

الاسلام کے معتقد ہو گئے اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علی خاں کو ان کے مکان پر پہنچ کر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہو کر اور ”مہمان“ کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی موجود ہے یہ واقعہ بالکل عینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب ”تخذیر الناس“ کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اُگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہو گئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حجۃ الاسلام کے استاد بھائی اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبدالعلی ملنے کے لئے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علماء سے کہا:

”اگر رام پور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا۔“

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے ساتھ تھے۔ تخذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سُن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلا لو ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:

”اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمایا۔ شب کو مجلس وعظ کھچا کھچ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امراء، رؤساء، علماء، عمائد شہر، طلباء غرض کہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آ گیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:

”إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لِيُوقِعَهَا كَاذِبَةٌ“

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرما دیا۔ اور اسی آیت سے جزو لا تجزی کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور ہمہ ثابت فرمائے... مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیر آبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) رکیک الفاظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور نہایت جوش میں فرمایا کہ:

”یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر ہرگز یہ توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔“

غرضیکہ مسائل منطقہ اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علماء سوائے مولوی عبدالحق خیر آبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔“ (آرواح ثلاثہ، صفحہ ۲۷۸ تا ۲۸۰... و مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں جن پر مولانا عبدالحق خیر آبادی اور دوسرے علمائے بریلی و رام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیر آبادی کو

کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ اُمید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہد و برا ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضاء میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عقلیہ علوم میں تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آدم برسر مطلب

ہم کہہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں عصمت انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علم معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ:

”و امام درین فن عقل است نہ نقل۔ اگر براقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد ”آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری این راہ کافی است۔“

لہذا حجۃ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحت کلی طبعی

یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلہ فکر ”قاسم العلوم“ کے چوتھے مکتوب سے جس کا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملاتے ہیں۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

”ماصل مادہ را کلی طبعی نام می نھیم و صورت آن را کلی جنسی . وجہ

تسمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باد لاحق و عارض شود ورنہ فی حد ذاته همان واحد است کہ بود و ازین جا است کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمیکنند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تبائن محض بودی و تغائر بحت و باین وجہ انطباق کہ مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ این جا تکثر در ذات کلی در مرایا و مظاهر باشد و این کوتاہی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاهر و مرایا باوجود تعدد و تبائن بوجہ وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندرین صورت مادہ کلی طبعی باشد و صورت کلی جنسی۔ (قاسم العلوم نمبر ۱، مکتوب دوم، ص ۲۱، ۲۲)

ہم (کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا نتیجہ کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی وہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کئی ہونا ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغائر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر و کبر میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ لیکن مظاہر اور مرایا تعدد اور تباین کے باوجود، صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے۔“

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں۔

یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ ان کی طرز تحریر ان کے منطق و فلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:

”مفہومات رازہن و مصادیق را خارج نظر است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔“

معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کے لئے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں ان کا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصداق ہوتا ہے۔“

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کلی طبعی پارہ کبیر از وجود منبسط می باشد کہ بلباس خاص اعنی پیکر مخصوص آراستہ۔ غرض کلی طبعی چیزے دیگر است و پیکر آن چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است۔ و جزئیات و اشخاص پارہای آن وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست.... بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ دہر کہ بانتزاع آن جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ۔ مسقط اشارہ ہر یک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ قلت تدبیر احکام یکے رابدیگری آمیختہ و لتھا انگیختہ والحمد للہ علی ما ہدا نالی الصواب۔ (قاسم العلوم نمبر ۲، مکتوب چہارم، ص ۱۰۰۹)

”کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات و اشخاص اس کے حصے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کو جنس جاننا چاہئے۔ بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اس کے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق

سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ خیال بنایا۔ ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطاء فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اس کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا صحیح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراج خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشاء کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراج کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطاء فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جن کا علوم عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ ان شاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوبات قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لئے چلتے ہیں:-

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث: " الْمُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ مُكَاتَبَتِهِ دِرْهَمٌ " (رواہ ابو داؤد)

..... و حدیث " إِذَا أَصَابَ الْمُكَاتَبُ حَدًّا أَوْ مِيرَاثًا وَرَثَ بِحِسَابِ مَا عَقَى " (رواہ ابو داؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنے کے بارے میں ہے: (۱) مکاتب غلام اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ مکاتبیت کا درہم بھی ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا۔ اور حدیث..... ”جب مکاتب حدیا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حدیا میراث کا وارث ہوگا۔“ (ابو داؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے عمق کو کوئی شاعر حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگرد عزیز مولانا سید احمد حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں حدیثوں کے تعارض کے بارے میں ان سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب بیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق

ان دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکیں گے۔ لیکن وہ مختصری عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آ جائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں:

”انکوں لہیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم اعنی بجہت آنکہ نہ

ملک قابل تقسیم است در حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل اداء بدل کتابت ہم چنان بر اشتراک سابق بود چنانکہ بتامہ مملوک رُوح است ہچنان بتامہ مملوک مولیٰ باشد۔ (قاسم العلوم مکتوب پنجم ص ۲۷)

ترجمہ: ”اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ نہ تو ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکاء میں سے ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا رُوح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔“

تیسرا نمبر

قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں اہل حدیث مکتبہ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ نفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے ان کا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

(۷) مکتوب ہفتم

بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر۔ گویا حجۃ الاسلام کے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ

متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب بتیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان دہم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسن صاحب امر وہوی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بحق مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہما کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر

یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مکتوب نہم: (در تحقیق و اثبات شہادتِ حضرت امام حسین

رضی اللہ عنہ موافق قواعد سنیاں)۔

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔ اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے۔ یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک چلا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادتِ امام رضی اللہ عنہ پر امام الکلام کی حیثیت

سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جس کے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دہم: در جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ ائمہ و بیان معنی اختلاف ائمتی و حدیث سختلف۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”اختلاف ائمتی رحمۃ“ کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ادنیٰ بصیرت رکھنے والا اہل علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفل مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”احتیاج امام بہرینست کہ در رعیتہ احتمال خطا است۔ اگر در امام ہم احتمال خطا

باشد تسلسل لازم آید۔“

امام کی ضرورت اس لئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہوگا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رُو سے غلط ہے لہذا امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اس کا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کا رد

اس کے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں:

”اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند ”الَّذِينَ اِنْ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوْا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ“
 القصہ در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ و امر بالمعروف اگر بنگریم امری نمی برآید کہ با عصمت ہم آغوش بود بلکہ اس ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت تمکین او عالم بجمع علوم باشد۔ آری اس قدر ضروری است کہ قبیل از امر بالمعروف ونہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود۔ اگرچہ از زبان دیگر علماء باشد چنانچہ پیدا است در نہ امامت دیگران در کنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواهد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔

اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگران را محال بود اس خطابات ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“
 ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ و ”يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ ”لَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ الْخ“ و ”يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“
 آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است۔ ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آخر در شان ہمیں کلام ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ؕ وَهُدًى وَ بُشْرًى لِّلْمُؤْمِنِيْنَ“ و ”هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ“
 ”فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام را فہم کلام است و کلام ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ؕ“ باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ؕ“ ”نبودی ضرورت وحی افتادی۔ آن وقت اگر عصمت شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست، ضروری میکنیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آن وقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود۔ واینکہ ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین من بعدی“
 فرمودہ اند۔ اطاعت و اتباع مطلق افعال لازم فرمودہ اند۔ بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ و رونندہ از اصحاب و علماء کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب

”اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ“ و”مَنْ أَمَرَ بِمَا نَهَى“ اور ”مَنْ نَهَى بِمَا أَمَرَ“ (قاسم العلوم مکتوب دہم ص ۳۲-۳۳)

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لیں گے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ ارشاد فرمایا ہے ”وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں تمکین و قدرت عطاء فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں۔“

القصد نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لئے تمام علوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علماء کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود برطرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابل تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدرجہ حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (جو ۲۳ سال تک اترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر ”اے لوگو“ ”اے ایمان والو“ اور اسی طرح ”ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایک ایسی جماعت سفر کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے“ اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف ”مالا یطاق“ کی قسم سے بن کر رہ جائیں گی ورنہ امام کو کلام ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں ”ہر چیز کو بیان کرنے والا“ ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوش خبری ہے“ اور متقین کے لئے ہدایت ہے، فرمایا ہے جب امام کو کلام الہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام

الہی اگر ”ہر چیز کو بیان کرنے والا“ نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری نہیں ہے، تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ ”تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے“ جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین عام حکم کے ماتحت ”تم اس کی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالے گا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ما سوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دہجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

” اصل دین کلام مبین است کہ ” بیانا لكل شیء ” براں شاہد است و

احادیث بحکم ” یعلمہم الکتب “ شرح آن. ہر کہ این متن و آن شرح را یاد کرد.

حافظ دین شد تفہمیدہ باشد کہ تنفیذہ باشد آری وقت تنقیذ احکام کہ ہماں امر

بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است . آن را خود فہمی آمر ضرور نیست چنان کہ دانستہ و از ہمیں جااست کہ طالوت امام بود و نبی نبود اما یک نبی در برابر میداشت تا ہرچہ بفرماید . این نیز ہماں بفرماید . و اگر مرادش اینست کہ اقامت دین بفرماید مانیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مرادف ”اقامة و ایتاء الزکوٰۃ“ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن این قدر اعلم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فہم چہ رسد . آری الفضل ہمیں است کہ اعلم از دیگران باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطاء ممکن نباشد چہ این خود سواء ذات کبریائی ممکن نیست .

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ ”تبیانا لکل شیء“ اس پر گواہ ہے اور حدیثیں ”یَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ“ کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اس کو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اس کے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا۔ اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تا کہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے۔ لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذاتِ خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتیں ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر ان کی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں

پوری شانِ بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں ان کے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یا زد ہم

ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسب ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

”مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ“

ترجمہ: ”جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا“۔
حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سرا بھارتی نظر آتی ہے۔
غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جن کا نام قاسم العلوم ہے۔ جن کی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

توفیق ترجمہ

الحمد لله على احسانه که سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علمائے دیدہ ورجانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو ان کے جلیل القدر تلامذہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر ان کے علمی

جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشین قاسمی اور ترجمانِ قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اور دوسرے فضلاء کا تھا۔ جن حضرات نے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء۔

ہم نے ”انوارِ قاسمی“ جلد دوم میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدائے کریم وہ دن جلد لائے جب ہماری (تصنیف کردہ انوارِ قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے) طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے در انحالیکہ جلد) اول شائع ہو چکی ہے۔

یہی انوارِ قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمے کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوارِ قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے ”قاسم العلوم“ کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سما۔ چنانچہ انوارِ قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی اس کے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ ختم کئے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اُردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گھر کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دلِ ناصبور کی بے چیدیاں اور بے تابیاں غالب آئیں۔

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب

دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرات بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اُردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر نکلرایا ہے مگر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

خصائصِ ترجمہ

کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زور بیان، تاکید مضامین، عظمت معانی اور الفاظ میں مدوجزر کو پیش نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیش نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

میں نے ترجمے میں ان امور کو پیش نظر رکھا ہے:

(۱) اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا با محاورہ ہو کر ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اُردو میں ہی خطوط لکھے گئے ہیں۔

(۲) اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ ان کو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں

واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی

اصطلاحات متعلق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

- (۳) ہر مکتوب کے اوّل میں مکتوب الیہ کا بقدر ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔
- (۴) ہر مکتوب کا اس کے اوّل میں خلاصہ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے۔ إلا ماشاء اللہ
- (۵) اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔
- (۶) حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے۔ مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی علیحدہ قطعہ سبابت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔ ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سُرخوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملیں گی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ داوین اور تو سین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو تو سین میں کر دیا ہے تا جدا اور ممتاز نظر آئیں۔

- (۷) کتنی ہی جگہ اس کے آن پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دیئے ہیں تاکہ قاری کو دقت نہ ہو اور بعض جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔
- (۸) مولانا کے تمام مکتوبات میں آیات قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں۔ ہم نے ان کو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور ان پر زبر، زیر، پیش حرکات و سکناات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت حوالے حواشی میں درج کر دیئے۔

- (۹) وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں "ة" کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادہ، اُمت کو اُمتہ وغیرہ البتہ گا ہے گا ہے لمبی ت بھی لکھ دیتے ہیں۔

بہت سے مواقع میں است کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر است لکھنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

(۱۰) عام طور پر یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں سے یائے مجهول سے بھی کام لیتے ہیں۔

(۱۱) ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرزِ تحریر اور رسم الخط کو بعینہ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

(۱۲) کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونے کا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

(۱۳) ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اول قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو یک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد آپ کی نظر سے گذرے گی۔

(۱۴) ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اول میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

(۱۵) ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تعرض نہیں کیا ہے۔

(۱۶) مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے اظہارِ مدعا کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تکرر

الطباعی، تکرر انعکاسی، تکرر انضمامی، تکرر انقسامی، اوصاف انتزاعی، انصاف انتزاعی، اوصاف انتزاعی اضافی، تکرر انتزاعی جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

مقصود بدو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مراد از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد۔ پس ہر کیفیتے کہ مرکب باشد بہ معنی مذکور مقصود بالذات بود آنرا حسن نام می نہیم ”ولا مشاہدہ فی الاصطلاح“ و ہر کیفیتے کہ بسیط است اما مقصود بالذات آنرا خوب می گوئیم و آنکہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آنرا خیر می گوئیم۔ (قاسم العلوم مکتوب ہفتم ص ۲۳-۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ پھر مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کردی ہیں۔

اعتراف بے مانگی

الغرض ہم سے بقدر بساط و استعداد جو کچھ ہو سکا ہو گیا لیکن ان سب امور کے باوجود نہ معلوم کتنی کچھ کوتاہیاں ترجمے میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہوں گی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جاسکے۔

حالات مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالات زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے، پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلاتا رہا ہوں۔

آباؤ اجداد اور وطن

میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے۔ یہ شیرشاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے۔ یہاں بڑے بڑے اہل علم شاعر و ادیب اور اصحاب فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن متونی ۱۳۳۸ھ جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ محمد حسن صاحب متونی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد مدن شیرکوٹ کے معزز اور صاحب وجاہت رؤسا میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شبیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ اگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بج کر پچیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء جو شیخ امداد حسین ساکن گمینہ ضلع بجنور محلہ منہاری سرانے کی نیک دختر تھیں۔ ایسی ہمدرد بنی نوع انسان خداترس مخیرہ اور بیٹوں پوتوں کی بے حد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آئی ہیں۔

برادران و خواہر

ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفظ الحسن، مسٹر مبارک حسن (علیگ)، محمد انوار الحسن راقم الحروف، فیض الحسن، نصیر الحسن متونی ۱۹۳۷ء، ریاض الحسن متونی ۱۹۵۲ء۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقید حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

تعلیم

میری ”بسم اللہ“ مولوی عبدالرحمن شیرکوٹی نے کرائی، انہی سے اردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبدالقیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح ملتے عامل تک پڑھیں۔ بعدہ دارالعلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر (۱) صرف (۲) نحو (۳) ادب

(۳) منطق (۵) فلسفہ (۶) معانی و (۷) بیان، (۸) فرائض، (۹) ہیئت (۱۰) عقائد و (۱۱) کلام (۱۲) فقہ (۱۳) اصول فقہ (۱۴) حدیث (۱۵) اصول حدیث، (۱۶) تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ میں (۱) مولوی افتخار علی صاحب برادرزادہ مولانا اعزاز علی صاحب، (۲) بھائی سعید احمد صاحب گنگوہی، (۳) مولانا محمد علی حیدر آبادی (۴) مولانا یعقوب الرحمن صاحب عثمانی دیوبندی (۵) مولانا محمد طیب صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دارالعلوم دیوبند، (۶) مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی سلمہ مفتی اعظم پاکستان (۷) مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، (۸) مولانا محمد ادریس صاحب سلمہ کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، (۹) مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندی، (۱۰) مولانا گل محمد خان صاحب منگھوری، (۱۱) مولانا محمد ادریس صاحب سکرو ڈھوی، (۱۲) مولانا نبیہ حسن صاحب دیوبندی، (۱۳) مولانا احمد شیر صاحب ہزاروی، (۱۴) مولانا اعزاز علی صاحب شاہ جہان پوری شیخ الادب، (۱۵) مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، (۱۶) مولانا رسول خان صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، (۱۷) مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، (۱۸) مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری، (۱۹) مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب دیوبندی، (۲۰) مولانا مفتی محمد عزیز الرحمن، (۲۱) مولانا سراج احمد صاحب، (۲۲) مولانا حکیم محمد حسن صاحب برادر خرد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و سلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ (۲۳) قاری محمد یامین صاحب سے تجوید و قرأت اور (۲۴) مولانا اشتیاق احمد صاحب سلمہ سے خوش خطی سیکھی۔

شادی

تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپھی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر زبیدہ خاتون سے میری شادی ہوئی۔ ثریا انوار ایف اے۔ منشی فاضل ڈاکٹر انصار الحسن، فرحانہ انوار بی۔ اے، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے، کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور

دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا ظفر اقبال ایم۔ اے سے اصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم امرتسری سے اردو، پروفیسر محمد منیر رحمۃ اللہ علیہ ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر موہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فیروز الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری اور نوہریارام ڈرنی ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر مشاہرہ چینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اردو پڑھا تا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرنسپل ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲ اپریل ۱۹۳۵ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر ہوا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا، بزم ادب اردو کا صدر، وکٹوریہ ہاسٹل کا چارج پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اردو مضمون کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگجیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہریوں کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپورتھلہ کے آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا

اتفاق ہوا۔ اسی اثناء میں میٹرک، ایف اے، اور بی اے کے امتحانات دیئے، میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سرورپ مشن ہائی سکول جالندھر ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے۔ پی ٹی ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر غرائب علی بی۔ اے ہر سہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد ظلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ماسٹر حاجی ولی اللہ صاحب کپور تھلوی اور ماسٹر عبدالحمید کپور تھلوی اور پروفیسر دینا ناتھ رندھیر کالج کپور تھلہ سے کی۔

کپور تھلہ سے پاکستان

۶ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپور تھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر ہوا 11 دسمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔ چند سال لاہور رہا۔ ۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے اُردو کلاس میں داخلہ لیا۔ دو سال مکمل پڑھتا رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ، پی۔ ایچ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے۔ علیگ پروفیسر معراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر مرزا مقبول بدخشان، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لائل پور میں بہ حیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔ ایف۔ اے اور بی۔ اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اُردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اُردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ، سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ ایم اے اُردو، ایم اے پرشین، ایم اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔ اے اور بی۔ اے وغیر کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ اور عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پریشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں قاری کے مطالعہ کی ہر دل عزیز پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سرفاضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔ اے اُردو کے طلباء کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۵۴ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصر صدارت کر رہے تھے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اُردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانس سعادت کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اور پھل کالج نے صدارت کی۔ اُردو کالج کراچی میں اُردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اُردو کانفرنس میں اُردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ (۱) انوار الشہادت، (۲) تجلیات عثمانی، (۳) حیات امداد، (۴) رُوح رمضان، (۵) سیرت پیغمبر اعظم، (۶) انوار عثمانی اور (۷) انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی و مملوکی، تذکرہ ذوالفقار وغیرہ کتابیں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزامینر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامینر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، ایف اے اور ایف او ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیر سینٹر مقرر

ہوا۔ اور ایف۔ اے، بی۔ اے، مولوی فاضل، منشی فاضل، وغیرہ امتحانات کے منسٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بننا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گزری اور گزر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الہی صاحب تلمیذ امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصلی کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح میں میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالغفار انور ایم۔ اے نگینوی اور اپنی دختر ان ثریا، فرحانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔
اب آپ کی خدمت میں ”قاسم العلوم“ کا ترجمہ حاضر ہے۔

ربنا تقبل منی و سلام علی المرسلین والحمد لله رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر (لائل پور)



انوار النجوم اردو ترجمہ قاسم العلوم

سے استفادہ کے متعلق

علوم قاسمیہ کے عظیم محقق

حضرت مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی مدظلہ

کی ۲ اہم باتیں

① ترجمہ میں شامل مکتوبات کی ترتیب قاسم العلوم کی ترتیب کے مطابق نہیں، مترجم نے مکتوبات آگے پیچھے کر دیئے ہیں۔ (جیسا کہ گذشتہ صفحہ نمبر 82 میں ”خصائص ترجمہ“ کے تحت مترجم نے خود نمبر 14 میں اس کی وضاحت کر دی ہے)

② ترجمہ بھی اصل کے شایان شان نہیں، کئی موقعوں پر تو مترجم حضرت مصنف کی منشاء غالباً سمجھے ہی نہیں اور بہت سی جگہ یہ ہوا ہے کہ ترجمہ میں اصلی کے الفاظ یا وہ خاص لفظ یا فقرہ جو نسبتاً مشکل اور دقیق تھا جوں کا توں نقل کر دیا ہے اس لئے اصل کتاب کے مضامین میں مندرجات سے استفادہ کیلئے اس ترجمہ پر زیادہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

(احمد آباد، کتابت و تحقیقات قاسم العلوم حضرت نالوتوی رحمانہ صفحہ 748 مطبوعہ مکتبہ سید احمد شہید لاہور)

نوٹ: مقالات حجۃ الاسلام کے تحت ان مکتوبات کی ترتیب

اہل علم کی مشاورت سے اصل کے مطابق کر دی گئی ہے۔ (مرتب)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

یہ پہلا خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ تحذیر الناس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلہ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینیوں میں سے ہیں۔ ارواحِ ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:

”ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی محمد فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔

انہوں نے تقسیم کر دی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا ”الفاضل للقاسم (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم) تقسیم کرنے والے کی ہے (انہوں نے) (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو مسمی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔

یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا

(یعنی میں مولوی فاضل) محروم ہے۔“ (أرداب ملاء ص ۲۸۴)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب رحمہ اللہ حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جن کو میں نے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جس کا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گزرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ دراصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میرناور علی صاحب ساکن کر تھل نواح الور کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میرناور علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی۔

چنانچہ قاسم العلوم نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۳۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں ۱۵/ صفر ۱۲۸۴ھ ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۰×۲۶/۸ سائز کے پانچ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کر دی، یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:

”علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت ”وَ اِذَا دَا الْقُرْبٰنٰی حَقُّہٗ“ یعنی دے تو اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق ان کا تو اس وقت پیغمبر خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ قریب میرے

کون ہیں اور حق ان کا کیا ہے۔ جبریل علیہ السلام نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہ رضی اللہ عنہا ہے اور حق اس کا فدک ہے۔ فدک اس کو دے دو اس وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فدک فاطمہ کو دے دیا۔ پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابو بکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہ رضی اللہ عنہا سے چھین لیا اور ان کا قبضہ اٹھا دیا۔ اب فرمائیے کہ یہ غضب نہیں تو کیا ہے۔“ (ہدیۃ الشیعہ ص ۱۹۳)

اس کی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”یہ آیت (یعنی ”وَ اِتِذَا الْقُرْبٰی حَقُّہُ“) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۃ بنی اسرائیل میں دوسری سورۃ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں۔

اب کوئی مولوی (عمار علی شیعہ عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکہ میں فدک کہاں تھا؟ فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔“ (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۳۱-۲۳۲)

لہذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہو گیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

”مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور ان کی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحییٰ مدینے میں، واقدی، بغداد میں، مقاتل بن الیمان خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب، شام میں، اور پھر

زید نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعد ازاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔ ”ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

یہ تو حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں ان کو مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں ”حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارت بآں کردہ انداول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین اوشان را شمرده اند“

(قاسم العلوم مکتوب نمبر ۱، ص ۱۰)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہذا ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ بطور متولی آپ اس کا انتظام فرماتے تھے، گویا فدک، وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اس کا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمائیے جس کے بغیر الجھن دُور نہیں ہو سکتی۔

فدک کا پس منظر

۶ھ میں آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی، عمرہ کی نیت سے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفار مکہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح کی خوش خبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے، مدینہ میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم ۷ ہجری میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینہ کے قریب یہودیوں کی بستی ہے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے مل کر سازشیں کرتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل

وعیال قلعوں میں پناہ گزین ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ (۱) ناعم پھر قلعہ (۲) قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو فتح کیا۔ (۳) پھر قلعہ صعوب بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں (۴) حصن قلہ پھر طح اور (۵) سلام فتح ہوئے۔ طح اور سلام کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر ہمیں اور ہمارے اہل و عیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرمایا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلاوطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مالِ غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اموال مجاہدین میں تقسیم فرمادیئے کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مالِ غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فتنے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مالِ فتنے

مالِ فتنے اُس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل و قتال اور جنگ کے بغیر دشمنانِ اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفارِ مسلمانوں کی یلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پناہ حاصل کر لیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموالِ مسلمانوں کے سپرد کر دیں۔ قریہ فدک اور اس کے اموالِ یہودیوں نے اسی طرح اثنائے جہاد خیبر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فتنے کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ نے خود فتنے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے:

”وَمَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ

اللَّهُ يَسْلُطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ (سورہ حشر)
 ”اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے
 اس کے لئے تم نے گھوڑ سوار اور نہ اونٹ سوار لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو
 جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔“ (مترجم)

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ یہ ہے کہ:

”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
 وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْلًا يَكُونُ ذُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلایا تو وہ اللہ کے
 لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے رشتہ
 داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ تم میں سے فقط
 دولت مندوں کے لینے دینے میں نہ آوئے۔“

علمائے اہل سنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اول اور خلیفہ دوم کے عمل کے
 ماتحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضرت کا
 متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد
 ابو بکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی یہ حیثیت خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت
 داروں اور مساکین، یتامی اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی
 وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ
 والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اپنی زندگی میں دے دیا
 تھا اور اگر بالضرر زندگی میں نہ دیا ہو تو یہ حیثیت وارثہ کے بھی اس میں ان کا حصہ تھا۔

آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فدک کے بارے میں عمل
 آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آمدنی میں سے اپنے اہل و عیال، قرابت

داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابو داؤد کی روایت سے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:

” إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ لَهُ فِدْكَ لِفَكَانٍ يَنْفَقُ مِنْهَا وَيَعُودُ مِنْهَا عَلَى صَغِيرِ بَنِي هَاشِمٍ وَيُزَوِّجُ مِنْهَا أَيْمَهُمْ وَانْ فَاطِمَةَ سَالَتْهُ أَنْ يَجْعَلَهَا لَهَا فَبَنَى لِفَكَانٍ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ فَلَمَّا انْ وُلِّيَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَلَ بِهَا عَمَلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَيَاتِهِ حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ فَلَمَّا انْ وُلِّيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَلَ فِيهَا بِمَا عَمَلَا حَتَّى مَضَى بِسَبِيلِهِ ثُمَّ اقْطَعَهَا مِرْوَانٌ ثُمَّ صَارَتْ الْعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً مَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةَ لَيْسَ لِي بِحَقِّكَ وَأَنْتِ أَشْهَدُ كُمْ أَنْتِ رَدْتَهَا عَلَيَّ مَا كَانَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ترجمہ: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کرادیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرمادیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں اسی طرح معاملہ رہا تا نکہ آپ کا وصال ہو گیا۔ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تا نکہ وہ بھی رخصت ہوئے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تا نکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گذرتا گیا تا نکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنا لیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ خلیفہ ہوئے انہوں نے کہا کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تھا۔ مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اس کو اپنی جاگیر بنا لیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اب بطور وراثت اس میں میرا حق ہے۔

چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے:

”عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ وَالْعَبَّاسَ ابْنِ أَبِي بَكْرٍ يَتَمَسَّانِ مِيرَاثَهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا يَوْمَئِذٍ يَطْلُبَانِ أَرْضِيهِمَا مِنْ فَدَكٍ وَسَهْمِهِ مِنْ خَيْرٍ فَقَالَ لَهُمَا أَبُو بَكْرٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَلَاقَةً إِنَّمَا يَأْكُلُ الْإِنْسَانُ مِنْ هَذَا الْعَالِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لَا أَدْعُ امْرَأَتِي رَسُولَ اللَّهِ يَصْنَعُهُ فِيهِ إِلَّا صَنَعْتَهُ قَالَ فَهَجَرْتَهُ فَاطِمَةَ فَلَمْ تَكَلِّمْهُ حَتَّى مَاتَتْ. (بخاری جلد دوم، ص ۹۹۵، ۹۹۶)

ترجمہ: ”عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا اور عباس رضی اللہ عنہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیر کے حصے کا۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ آل محمد اس مال کو کھائے۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اس کو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ پھر ان سے تاوفات کلام نہیں کیا۔“

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں فہجرتہ کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں۔ واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد

علی صاحب محدث سہارن پوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ چھ پاروں کے حواشی تحریر فرمائے ہیں جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں:

”فہجرته. ای انقبضت عن لقائه لا الہجر ان المحرم من ترک السلام و نحوہ و ہی قد ماتت قریبا من ذالک لستہ اشہر بل اقل منها.“

(بخاری جلد دوم ص ۹۹۱، حاشیہ نمبر ۲)

”پس حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے علیحدگی اختیار کر لی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہ (رضی اللہ عنہا) اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔“

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست ہے کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئیں تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔

چنانچہ امامیہ فرقے کی معتبر کتاب ”مجاج السالکین“ میں ہے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔“

اب فرقیہ امامیہ کی مشہور کتاب مجاج السالکین کی حسب ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے:

”ان ابا بکر لما رای فاطمة انقبضت عنه و ہجرته ولم تتکلم بعد ذلک لی امر لدک کبر ذالک عنده فارادا استرضائها فاتاها لقال لها صدقت یا ابنة رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم لیما ادعیت ولكنی رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقسمہا فیعطی الفقراء و المساکین و ابن السبیل بعد ان یوتی منها قوتکم و العاملین بها فقالت انھل فیہا کما کان ابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل فیہا فقال ذالک اللہ علی ان انھل ما کان یفعل ابوک فقالت واللہ لضعفن فقال واللہ لا فعلن ذالک فقالت اللہم اشہد فرضت بذالک واخذت العهد وکان ابو بکر یعطیہم منها قوتہم و یقسم الباقی فیعطی الفقراء و المساکین و ابن السبیل .“ (ہدیۃ الشیعہ ص ۳۸۰)

ترجمہ: ”جب ابو بکر نے دیکھا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا ان سے کبیدہ خاطر ہو گئیں ہیں اور ان سے بیزار ہو گئی ہیں اور فدک کے بارے میں اس کے بعد کلام نہیں کیا تو یہ بات ان کو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرمادیا کرتے تھے اور تمہارے اخراجات اور محصلوں کی مزدوری دے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا ہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کروں گا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اے اللہ تو گواہ رہو پس وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ ان کو ان کا خرچہ دیا کرتے تھے اور باقی کو فقراء اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فدک کے بارے میں اس لئے پھر کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب ان کا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا، لہذا

ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ دیگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا اس وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ناخوش نودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اسی قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ”ہدیۃ الشیعہ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

أول تو آیت ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ“ جو سورہ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریہ فدک ہو یا غیر، بالاتفاق از قسم نے تھا۔ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا۔ (ہدیۃ شیعہ، ص ۲۶۸)

ایک اور جگہ ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ“ کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

بہر حال لفظ ”علی رسولہ“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ ”علی رسولہ“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض و تصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ ”فَلِلَّهِ“ سے بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض و تصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے۔ یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز میں اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال نے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ، ص ۳۵۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ان نکتہ بنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اس لئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۃ شیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا

کہ اگر آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اس کا جواب نقلی اور عقلی طور پر تو اس طرح کہ واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی طور پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصہ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارہ ملکیت فدک وغیرہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال و اسباب پر قبضہ کر لیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ ”لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں: ”اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُورِثُهَا مَنْ يَّشَاءُ“ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بناتا ہے لہذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر ہمارا مالک ہونا بطور ظن الہی اور مجاز کے ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جس کا ظل اور سایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا

ہے واسطہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ملکیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلہ کبریٰ کہا ہے چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین و اوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرور کائنات کا وجود خداوند تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔“

یہی وجہ ہے کہ ختم نبوت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئے گا۔ کیوں کہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تا قیامت قیامت باقی رہے گا۔ لہذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتاب نبوت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اس لئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نور محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی امت کو جلوہ گر کرتے ہیں لہذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی امت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطہ نظر اور عقلی بصیرت و تفقہ سے لکھتے ہیں کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ منصب خلیفہ اور عہدہ

خلافت کا منشاء ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائم مقام ہو کر اس کے منشاء کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا حضور کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔

لہذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا یعنی مرتبہ خلافت روحانی مرتبہ سمجھئے اور دوسرا مرتبہ حکومت جسمانی خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

مگر چونکہ اللہ تعالیٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نور جس قدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے اتنا زمین سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقام ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اموال نے اور اموال غنیمت کے حصے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق مالکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل و تشریح کے بارے میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

”بالجمله بکے استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطاء است بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد۔“

(۲) دوم موجب مالکیت و نیست چنانکہ و آیه ”انما الصدقات لِلْفُقَرَاءِ

وَالْمَسٰكِيْنِ الْخ“ واضح است

الحاصل ایک استحقاق (یعنی فاعلی) تو زور بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا

ہے اور دوسرا استحقاق التجا کے ذریعے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں:

دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ جیسا کہ آیت ”أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الخ“ سے واضح ہے۔

مال غنیمت پر استحقاق اول اور مال نے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مال غنیمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اول ہے اور مال نے پر استحقاق اول نہیں ہے۔ لہذا فدک گاؤں چونکہ نے کا مال ہے لہذا آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ مفعولی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہذا فدک آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا۔ اس لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نہ تو اس کو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اس کی مستحق ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مالک نہ تھے۔

حدیث عمر رضی اللہ عنہ سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر آئمہ حدیث نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مسلم میں نے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں ”خَالِصَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ“ اور ”كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً“ کے الفاظ سے آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام تسلیم کا مالک ہونے کا شبہ ہوتا ہے اس کا جواب قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

”لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم يعطه احداً (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (مالکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ

سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے۔“

آگے چل کر خاصۃً اور خالصۃً میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے لی گئی ہے۔ جس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا۔ پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔“

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جس کو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ:

”اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔“

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا ”یملک ولا یملک“ نہ اس کا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اس کا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا۔ یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

قاسم العلوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ
رَبِّ یَسِّرْ وَلَا تَعْسِرْ وَتَمِّمْ بِالْخَیْرِ

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل

در جواب شبہ بعض فضلاء کہ دربارہ عدم مملوکیّت فدک کہ در رسالہ ہدیہ الشیعہ تحقیق کردہ شلبدل اوشان از رویت واقدی القادہ بود۔
تمہید: کم ترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخلمت سراپا عنایت مخدوم و مکرم مولوی محمد فاضل صاحب اداۃ اللہ عنایتکم اول سلام مسنون عرض میکند ، مقبول باد پس ازاں عرض پردازست کہ ہفتم یا ششم این ماہ بغرضی بدیو بند رفتہ بودم۔ نامہ سامی بہ میرٹھ آمد بست یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف و جوانب آمدہ نہادہ اند چون ہمہ جواب طلب بودند و بعض ازاں متضمن بقاضا۔ اول بجواب آن پرداختم و اکنون بجواب سامی قلم برداشتم۔ بنام خدا اول مقدمات چند می نگارم۔

(حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا) پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی مملوکیّت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیہ الشیعہ (مصنفہ قاسم العلوم میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ ان کے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید:- کم ترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب اداۃ اللہ عنایتکم کی خدمت میں اول سلام مسنون عرض کرتا

ہے کہ اس ماہ کی سات دہریو بند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء کا لکھا ہوا ہے کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے ”گھامی بدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات و فتوائے تحذیر الناس کہ دریں ولا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم“ اور تحذیر الناس مولانا محمد احسن صاحب نے ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں چھاپی تھی۔ لہذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم

یا چھ کو کسی غرض سے میں دیو بند دہریو بند ضلع سہارن پور یو۔ پی بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے۔ اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی۔ مترجم گیا تھا آپ کا گرامی نامہ میرٹھ دہریو بند (یو۔ پی) کا مشہور شہر جو سہارن پور دہلی لائن پر واقع ہے۔ ۱۲۹۰ھ ۱۸۷۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم پہنچا۔ ۲۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت خطوط کثیرہ سے اندازہ لگائے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجانے کیلئے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم سے خطوط ادھر ادھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور ان میں سے بعض میں (ارسال کرنے والوں کی طرف سے جواب کا) سخت تقاضا تھا۔ اس لئے ان کے جواب میں پہلے مشغول ہوا اور اب آپ کے خط کے جواب کے لئے قلم اٹھایا۔ اللہ کے نام سے اڈل چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

مقدمات جواب خط و مضمون عدم ملکیت

باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گذارش کردنی ست این ست کہ علت ملک ہمیں قبض است و بس۔ ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و گاہ و ہیزم خود روئیدہ و آب چاہ و دریا و زمین الخادہ بطور یکہ نہ حاکم را از و سروکاری باشد نہ محکوم را، اگر صورت بندو ہمیں قبض است و آنکہ بیع قبل القبض ممنوع است و جہیش نیز ہمیں است کہ مبیع بملک مشتری نمی آید بیع کدام چیز را کند۔

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب

قبضہ)..... جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہو جاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خود رو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں۔ کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں۔ سب شاملات میں سے ہیں ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے۔ لہذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور، سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کر لے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئیں اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور پھر ان کا بیچنا جائز ہو جائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔ مترجم) ہوتا ہے۔ اور بس چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اُگی ہوئی سوختے کی لکڑی، کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اس طرح پر کہ نہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اس کی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے۔ چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بیعی ہوئی چیز مشتری کی ملک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء و قبضہ

کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند بہمیں وجہ می گردند کہ قبض اہل اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت. و قضاء قاضی اگر نالذمی شود بہمیں وجہ نالذمی شود کہ قبض مالک اول چنان برخاست کہ باز امید معاودت نماند. چہ غاصب اگر بغصب میگیرد باری امیدوار دسی حاکم ست چون حاکم خود دہانید باز کمک از کہ جویند. بالجملہ کہ علت ملک ہمیں یک قبض ست و آنکہ بیع و شرا و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک می دانند از مسامحات نظر سرسری ست. این ہمہ اسباب تحصیل قبض است نہ کہ سبب ملک بدین سبب این تہمة بنام این اسباب نہادہ شد.

(۲) دوم آنکہ ملک بہ مبنی للمفعول صفت مال است و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمی تواند شد کہ مال واحد در آن واحد بجمیع الوجوہ بتمامہ مملوک دو یا زیادہ مالکان گردد بحیظہ ملک زیادہ از یک در آید. آرتی

اگر فرق اصلية و ظلية بميان آيد باز اگر يك شىء انتساب مملوكية بدو كس داشته باشد حرجى نىست. خود ميدانى كه همه عالم و عالميان و جمله "مالى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِشَهَادَاتِ آيَةِ وَ لِلّٰهِ مَا لِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" بجمييع الوجوه مملوك او تعالى است اين نىست كس ديگر در نصف يا كم و بيىش شريك از تعالى است ، تَعَالَى اللّٰهُ عَن ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا. مگر باين همه من و تو، همه قليل و كثير اموال بملك داريم و از مملوكات خود مى شماريم. اگر مانيز باعتبار ملك در همان مرتبه باشيم كه خدا تعالى را مسلم است. شركاء غير متناهى هم جنب از تعالى خواهند بود. نعوذ بالله، چاره بجز اين نىست كه ملك ما از ظلال ملك از تعالى چنان باشد كه عكس آفتاب در آئينه ظلل آفتاب باشد.

كفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

كفار اگر كفار مسلمانوں کے مال پر كمل غلبے سے قبضہ كر لیں تو كافر اس مال کے مالک بن جائیں گے اور چونكه كفار كا كمل قبضہ ہو گیا۔ لہذا اگر قاضى کے سامنے مقدمہ جائے گا وہ كفار کے كمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فيصلہ دے گا كيونكه كفار کے قبضے كى وجہ سے وہ مال مسلمانوں كى ملكيت سے نكل كر كفار كى ملكيت میں آ گیا۔ چنانچہ مولا نا محمد قاسم صاحب اپنى مصنفہ كتاب "ہدیۃ الشیعہ" میں لکھتے ہیں: "جب كسى چیز پر كفار كا غلبہ اور تسلط ہو جائے اور مسلمانوں كى حكومت باقى نہ رہے اور نہ كوئى ایسا حاكم رہے كه جس سے مظلوم فریاد كر کے اپنى داد كو پہنچے بلکہ خود حكام كفار ہی اس كو دبا لیں تو وہ چیز كفار كى ملك میں آ جاتى ہے اور ان کے سب تصرفات بیع و شرا وغیرہ اس میں جارى ہو جاتے ہیں اور مشتریوں كو وہ چیز حلال طیب ہو جاتى ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۹، كتب خانہ حقانیہ كراچى) مترجم ﴿

اگر مسلمانوں کے اموال کے كمل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے كى وجہ سے كه مسلمانوں كا قبضہ اُٹھ گیا اور اس کے بجائے كفار كا ہو گیا۔ اور اگر قاضى كا فيصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے كه پہلے مالک كا قبضہ اس طرح سے جاتا رہا ہے كه اس کے دوبارہ ہونے كى اُمید نہ رہى كيونكه غصب كرنے والا اگر غصب سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاكم كى اُمید ہوتى ہے۔ لیكن جب حاكم نے خود وِلا دى تو پھر كس سے مدد حاصل كریں گے۔ بہر حال ملك كا سبب یہى ايك قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و

شراء، ہبہ ﴿﴾ اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر معاوضے کے بخش دے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے۔ مترجم ﴿﴾
 وصیت ﴿﴾ اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہہ دے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کے لئے
 دے دینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں۔ تو اس کے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وصیت کی گئی
 چیز کا مالک نہیں کہلا سکتا۔ مترجم ﴿﴾

اور میراث ﴿﴾ مرنے والے کی مملوکہ چیزیں ورثہ کے لئے میراث کہلاتی ہیں لیکن جب
 تک میراث پر قبضہ نہیں ہو جاتا۔ مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض ہبہ، میراث،
 وصیت، بیع و شرا کی چیزیں قبضہ حاصل کرنے کا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں۔ جب ان اسباب
 کے ذریعہ قبضہ حاصل ہو جائے گا تو مذکورہ بالا اشخاص قبضے کے بعد مالک کہلائیں گے۔ لہذا اسباب
 قبضہ کی تحصیل کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم ﴿﴾

کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ
 سب اسباب تحصیل قبضہ کے لئے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس کے
 قبضے کے اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ مفعول ﴿﴾ یعنی مال کا مملوکت میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک
 کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ
 مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم ﴿﴾
 کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت
 ہے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ﴿﴾ مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو
 یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا ایک ہی مالک ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی
 مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر۔ تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہو سکتی ہے جیسا کہ مثال میں بیان کیا
 گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔
 جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اس کا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم ﴿﴾
 مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

میں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونے کی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے ”اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے“۔ کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف میں یا کم و بیش میں اس بزرگ و برتر کا شریک ہے۔ ”اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بلند ہے“۔ لیکن اس کے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکہ خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ خدا تعالیٰ کے لئے تسلیم شدہ ہے۔ تو پھر بے شمار شریک نعوذ باللہ اس خدا کے برابر ہو جائیں گے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالیٰ کی ملکیت کے اس طرح عکس ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں، آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجملہ موصوف بالذات بملک همون وحده لا شریک له است۔ مگر چنانکہ آب باتش گرم گردد و د آئینه و زمین و دیوار و اشجار بآفتاب منور شوند و باز بقدری تعدی آثار ازیں اشیاء بظهور آید و باین جهت فاعل آن آثار بظاہر شمرده شوند ہمیں ساں جملہ ذوی العقول بعروض قوت قابضه و محرزه مصدر فیض و احراز می گردند و منجمله مالکان شمرده می شوند غرض چنانکہ آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس کتاب نور بدیوار و غیره اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیلہ نور عرضے کہ از آفتاب گرفته ، اندرون خانها رالقدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود و بلدریعه حرارتیکہ از آتش گرفته هر چه درومی التدا یا برد میریزد گرم میگردد۔ ہم چنین بوجه عروض قوه قابضه و محرزه کہ همالا حاصل جمع عقل و قدره است بنی آدم نیز مصدر مالکیه می شوند و اموال را مملوک میگردداند لیکن پیدا است کہ عروض را فقط یک مرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یک دفعه لیست از موصوف بالذات صدها

نزل و صد ہا انعکاس از یک پایہ پایہ ہائے دیگر متصور است . لہذا از آفتاب مسخید ست و آئینہ از قمر و در و دیوار از آئینہ مسخید می گردند و همچنین اگر آئینہای دیگر ہوں نیز آئینہ تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النہایہ متصور ست . غایۃ ما فی الباب ہر مرتبہ لاحق از مرتبہ سابق ضعیف شود . چون در مانحن فیہ نظر کردیم ما بین مالک حقیقی خداوند وحدۃ لا شریک لہ و مالکان مجازی اعنی .

و ثمایک واسطہ دیدیم مگر آن واسطہ کیست . مصداق "لولاک لما خلقت الافلاک" حبیب پاک جناب آفتاب عالم تاب ، عالم حقیقہ ، و سیلۃ کبریٰ برزخ علیا مُحَمَّد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . چنانکہ وقت شب قمر ہمیں آید و برزخ ﴿معانی الفاظ: برزخ۔ اوٹ۔ درمیان میں آڑے آجانے والی چیز۔ مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ﴾ (منجد) ﴿حاجز﴾ (حاجز۔ روک یا رکاوٹ)۔ ﴿منجد﴾ درمیان آفتاب و زمین و زمیناں شود و ہوسیلہ اش از نور آفتاب مسخید گردیم و بقیہن میدانیم کہ اگر قمر درمیان نمی بود . این جلوة شب مہتاب میسر نمی شد نہ ہم چنین ذات پاک محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہمیں نمی آمد و این برزخ ﴿برزخ کبریٰ۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد سرد رکائات صلی اللہ علیہ وسلم﴾ (مترجم) ﴿کبریٰ و سیلۃ فیوض وجود و دیگر فیوض﴾ (فیوض بالا: خدائی اور آسانی فیض پہنچانے والے امور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول)۔ (مترجم) ﴿بالا نمی شد .

حقائق ممکنہ ﴿حقائق ممکنہ: وہ امور جو پہلے نہ تھے بعد میں نہ تھے بعد میں پیدا ہوئے اور پھر فنا ہو جائیں گے۔ حقائق ممکنہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقات خداوندی ہے۔﴾ (مترجم) ﴿، خصوصاً افراد مؤمنین و مؤمنات پیرایہ وجود خارجی در بر نمی کشند این عالم شہادت ﴿عالم شہادت: دنیا، عالم الغیب والشہادت، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اس لئے اس کو عالم شہادت کہا جاتا ہے۔﴾ را مشاہدہ نمی کردند .

منشاء این تحقیق دلیق سخنی ست بس عمیق اگر در ہی استیعاب ﴿۵۵..... استیعاب: کسی چیز کو پورا گھیر لینا۔ سب لے لینا۔﴾ (منجد) ﴿آن شوم این یک دو ورق نسخۃ طولانی شود و اگر رہ اختصار روم شاہد مقصود جلوه نفرماید . حیرانم چہ کنم گا ہے ہدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات و لتواء تحذیر الناس کہ دریں دلا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم و گاہی ہدلم می آید کہ رہ قلم بکشایم . پس از شش و پنج ہسوار مصلحت دید خود آن دیدم کہ قلم منحصراً این جاہم بنویسم .

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ (موصوف بالذات) ﴿جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس

نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو۔ ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اس کی اپنی ذاتی ہے۔ یا آگ کی حرارت اس کی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ لہذا خداوند تعالیٰ ملکیت کے لئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں۔ ”إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ“ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم ﴿

ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں۔ مگر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ، زمین اور دیوار و درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیاء سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے ﴿قوت قابضہ و محرزہ جس کے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھ کر اس کی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جس کو قوت محرزہ کہتے ہیں۔ پس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ظلی طور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی ملکیت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں بیج، ہبہ، فروخت اور وصیت و میراث کے ذریعہ تعریف کرتا ہے۔ مترجم ﴿

قبض کرنے والی اور حفاظت میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونے سے فیض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں۔ ادراک گو نہ مالک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جس طرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب ﴿یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اس کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لے کر اس فیض کو درو دیوار پر ڈالتا ہے اور ان کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیتوں کے جلوے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوت قابضہ اور قوت محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے کہ سورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑ سکتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم ﴿

کے طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور کے ذریعہ جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے، گھروں کے اندر خصوصاً کو قدرے روشن کر دیتا ہے اور پانی حرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے اور جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اس کو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابضہ اور محرزہ کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع ہونے کا نتیجہ ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونے کی جگہ بن جاتا ہے اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ عارض ہونے کے لئے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس ہونے کو ایک دفعہ ہی منعکس ہونا نہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے سینکڑوں اتار اور صد ہا عکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف متصور ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور آئینہ چاند سے اور درو دیوار آئینے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور پھیلنے کا سلسلہ بے انتہا درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آنے والا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائے گا۔ جب ہم نے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کے درمیان اور ہم تم مجازی مالکوں کے درمیان ہم نے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مگر آخر وہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو لولاک لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب پاک ﷺ جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعے درو دیوار اور زمین و مکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعے دوسروں کو ملکیت نصیب ہوتی۔ اگر سرور کائنات نہ ہوتے تو یہ ملکیت و مالکیت کچھ نہ ہوتی۔ بعینہ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بن کر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مدینے کا چاند اوٹ بن کر بندگان خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم

جناب آفتاب عالم تاب، حقیقت سے واقف، وسیلہ کبریٰ، برزخ علیا ﴿﴾ برزخ

علیا۔ بڑا واسطہ۔ مترجم ﴿﴾

اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اور اللہ کے درمیان واسطہ پایا یعنی جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر (ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود خداوند تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو (جس کو دنیا کہتے ہیں) دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی۔ اگر اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے۔)

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے۔ اگر میں اس پر مکمل طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائیں گے۔ اور اگر مختصر لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اس لئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ ”آب حیات“ ﴿﴾ آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب۔ ۱۲۸۶ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے۔ ﴿﴾

اور ”تخذیر الناس“ ﴿﴾ ”تخذیر الناس“ مولانا کا مشہور غلطہ انداز رسالہ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں ۱۲۲۹ھ ۱۸۷۳ء میں ایک استثناء کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتویٰ پوچھنے والے خود مولانا محمد احمد حسن تھے۔ مترجم ﴿﴾

کا حوالہ دے چھوڑوں جو اس اثناء میں مطبع صدیقی (..... مطبع صدیقی: مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نالوتوی کا مطبع صدیقی جو انہوں نے ستمبر ۱۸۶۲ء سے پہلے

بریلی میں قائم کیا جو ان کی اور ان کے بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کے لئے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں۔ (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری) میں چھپی ہے۔ اور کبھی میرے دل میں آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اس لئے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھ دوں۔

مطلب خاتم النبیین

ہشتو۔ در صفت پاک شاہ لولاک جاتی می فرماید خاتم النبیین و در جاتی ارشاد است "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ" معنی "خاتم النبیین" در نظر ظاہر ہرستان ہمیں باشد کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم آخرت از زمانہ گلختہ و باز نبی دیگر نخواهد آمد۔ مگر میدانی این سخنی است کہ مدحی است دران نہ ذمی۔ باز با جملہ "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ" این معنی راچہ علاوہ کہ ازاں استلراک فرمودہ، فرمودند "وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ"۔

سنو۔ شاہ لولاک پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ "خاتم النبیین" خاتم: بمعنی مہر اور انگوٹھی (منجد) "خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ" اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی۔ (قرآن کریم) یہ لفظت کے زبر کے ساتھ ہے۔ خاتم اور خاتم سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ ختام القوم و خاتمہم و خاتمہم۔ ان میں کا آخر لہذا خاتم النبیین کے معنی یہ ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر۔ یعنی آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾۔ یہ آیت پارہ نمبر ۲۱، سورہ احزاب رکوع نمبر ۱ میں موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "مومن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو ایک شعاع ہے اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلتا ہے۔ آفتاب نبوت پیغمبر علیہ

الصلوة والسلام ہوئے۔ بنا بریں مؤمن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کے لئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی بستی سے پیشتر اس کو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑے گی۔ اس اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مسعود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے۔۔۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری وہ ہمدردی اور خیر خواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کر سکتا۔ اسی لئے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنے کا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔“ مترجم (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔“ خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک تو یہی ہیں کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر (حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت وسیع ہے وہ یہ فرما رہے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔ نہ یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض ہیں۔ گویا نبوت بہ حیثیت مقام و مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے۔ اور بہ حیثیت زمانہ بھی کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ بلا حظہ فرمائیے۔ مترجم) کہ ہے اور اب کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جس میں (خاتم النبیین) صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی بے ایمانی ہے پھر ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں“ کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک (معنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے۔ اور جیسا کہ آفتاب کا نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی اور نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آئینے کے (مانند جو آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔ گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں: ”چوں این چنین باشد آمدن لبی دگر بعد آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود“ (جب صورت حال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپ کے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ناممکن ہے۔“

لہذا یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مولانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے ہرگز قائل نہیں۔ چنانچہ ”مناظرہ عجیبہ“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونے کا احتمال نہیں جو اس میں تامل کرے اس کو کافر سمجھتا ہوں۔“ (مناظرہ عجیبہ ص ۱۰۳)

چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم لکھ فرمایا ”لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین“۔ (سب نبیوں کے ختم پر ہیں) بیان القرآن

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی معیش این است کہ نبوة دیگران مسفاد از حضرت محمدی
ست صلی اللہ علیہ وسلم و نبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب
مسفاد از نبوت دیگران نیست پس چنان کہ نور، قمر از آفتاب است و نور آفتاب از
نور دگر نیست بلکہ قصہ استفادہ اختتام یافت ہم چنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخر
الزمان را باید شناخت صلی اللہ علیہ وسلم و چون آئین چنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن
سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق
چنان کہ حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتد ہمچنین بعد طلوع آفتاب نبوت تا بقاء
نور کلام اللہ کہ از فیوض اوست و مشابہ نور شفق است حاجت نور نبوة دیگران نباشد
. و میدانی کہ بعد ارتفاع کلام ربانی ازین جهان فانی آمدن قیامت تقلید یافتہ ورنہ
بشرط بقاء عالم آن وقت اگر نبی دیگر آید مضائقہ نبود۔“

چون این قدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ ہمہ انبیاء از در یوزہ گران
در دولت احمدیہ اند صلی اللہ علیہ وسلم مگر جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ“
اگرچہ شخصیتہ مینماید لیکن حکمش حکم کلی است چہ محمول قضیہ را
بعنوان مشتق موضوع وابستہ اند۔ این وقت این کلام بمشابه آنست کہ گویند
”هَذَا السَّيِّدُ الْحَسَنِيُّ وَالْحُسَيْنِيُّ مُسْتَحَقُّ الْعَظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ“ این کلام اگرچہ
بفرض تعظیم یک کس مشاراً الیہ صدور یافتہ باشد مگر ہر کہ ذوق لہم
داردمی شناسند کہ استحقاق تعظیم درین یک نیست بلکہ ہر سید یکہ باشد
استحقاق این تعظیم دارد ہمیں ساں این جا باید شناخت۔

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیض یاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیض یاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ (حضور کو) حصول فیض اور کسی سے حاصل ہونے کا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھنا چاہئے جب صورت حال یہ ہو تو پھر کسی اور نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جس طرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپ کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ کا طے شدہ حکم ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی آئے اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ ساتھ میں عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہنے کے آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اس کے بعد کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے۔ لہذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ لہذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئے گا۔ سمجھئے۔ مترجم آئے تو مضائقہ نہیں۔ (مگر دنیا رہے گی نہیں لہذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے در دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمؤمنین اگرچہ تخصیہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم ہر ایک پر ہے۔ کیونکہ قضیہ ﴿قضیہ علم منطق میں ایسے کو کہتے ہیں جس میں صحیح اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے زیند قائم (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں صحیح اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہر حال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زیند قائم میں زیند مبتدا کہلاتا ہے اور قائم خبر۔ لیکن منطق میں زیند موضوع اور قائم محمول کہلاتا ہے۔ لہذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اس کو قضیہ تخصیہ کہا جاتا ہے۔ ”النبی“ موضوع ہے اور ”اولی بالمؤمنین“ محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے لہذا یہ جملہ قضیہ تخصیہ ہوا۔ مترجم ﴿

کے محمول (اولی بالمؤمنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی عنوان (یعنی نبوت کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام اس بات کی مانند ہے کہ ہم کہیں کہ حسنی اور حسینی سید تعظیم اور مکرم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص متعین کی عزت کے لئے بولا گیا ہے۔ مگر جو شخص ذرا سی بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہے وہ پہچانتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حق دار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ جو سید بھی ہو اس تعظیم کا حق دار ہے۔ اسی طرح یہاں ﴿یعنی ہر نبی اپنی امت کے مؤمنین کی جان و مال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم ﴿بھی سمجھنا چاہئے۔

تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ بالمؤمنین

اکوں باشنو کہ اولیٰ بمعنی اقرب ست یا احب یا اولیٰ بالتصرف دریں معنی ثلاثہ اگر بغور دیدہ شود باہم ربط تلازم ست . القربۃ علة احبۃ و اولویۃ است و بدیں سبب احبۃ و اولویۃ از القربیت جدا نیفتد . مگر قصہ برعکس نیست چہ این مفہومات ثلاثہ ہی ضم ضمیمہ خود بریں قلسر شہادت اند کہ علة کیست و معلول کلام .

مگر ہاں اگر در تعقل و تصور القربۃ مشارک الیہا وقتی باشد این معما حل نتوان شد . بناء علیہ می نگارم کہ علة رامی توان گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات

معلوم ہے کہ اگر ہم معادلات سے مدد لیں تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ عقل علت نتوان کر دے۔
 ۱۔ اگر ہم اس کے معادلات سے مدد لیں تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ عقل علت نتوان کر دے کہ
 الر، صت ارفلان علت نور الفباب را کہ ہر از من التدر در عرف مادھوب
 دھوب) گویند اگر ہر سبب ہادہ از من چہ گویند کہ اثر الفباب است، یا فیض
 اوست حواب "لل الروح من امر ربی" کہ ہر سوال "بَسْتَلُونَكْ عَنِ الرُّوحِ"
 ارشاد شد از ہمیں قسم است و "من عرف نفسه فقد عرف ربه" نیز از ہمیں
 جاست عرض کہ معلول ہک معنی اضافی باشد مثل فوقیة و تحیة کہ ثعقلش
 ہر لعل علت مولوف باشد۔ لہ التدریں صورت اگر معلول خود خواہد کہ خود
 را در ہاہم معلول علت خود را در ہاہم خود را خواہد دریافت چون دریں
 حرکت علمی معلول را علت در راہ می التدر و ذات خود بعد از ان می آید۔ اگر
 گویند "العللة اقرب الى الاول من نفسه" ہجا باشد۔ و میدانی کہ دریں میدان
 حرکت دیگر سوائے حرکت علمی و التفرع فکری متصور نیست۔ و این قسم
 قرب در مہائات ہر مہائات ہر مہائات کی جمع ہے۔ جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ اسکا دو چیزیں
 جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں
 ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک، کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں: (۱) نسبت
 تساوی۔ (۲) نسبت تباؤن (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق: میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق، اور ہر ناطق انسان
 ہوتا ہے۔ تہذا ہر امر کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا: ان دونوں میں تباؤن اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان پر گھوڑا
 ہونا صادق نہیں آتا اور گھوڑے پر انسان ہونا صادق نہیں آتا۔

(۳) حیوان اور انسان: ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام
 اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں۔ حیوان کا لفظ ہر انسان پر بولا جاسکتا ہے لیکن ہر
 حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ایض (سفید) اور حیوان: ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی
 نسبت ہے۔ ایض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جاسکتا ہے۔ جیسے بطخ
 لیکن بعض حیوان ایض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم

یا موصوفات و اوصالیکہ مفاد اتصاف آہا قضیة اتفالیہ باشد ممکن
 نیست۔ در مہائات ہون بعد باشد و در اتفالیات نیز تبائن ماہیت و نفس و حقیقہ

می بود. اگرچه در محل واحد چنان مجتمع شوند که زید و عمر و در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے به دیگرے بچسبند نور و سایه شان بهم مقترن شوند مگر در ماهیت تبائن ست. یکے با دیگرے علاقه ندارد. این قسم قرب نیست که مصداق القرب الیه من نفسہ یکے به نسبت دیگر شے. باشد این جا نفس خود اقرب ست بلکه قرب نیز این جا حکم بعد وارد "والعاقل تکفیه الاشارة" اندرین صورت هر نبی را بامؤمنان امة خود علاقه علیه باشد و اوشان را وربط معلولیه. و سابق دانسته که انبیاء دگر بانحضرت صلی الله علیه وسلم همین ربط دارند. نظر برین انبیاء دگر همچو آئینه کے درمیان آفتاب و اندرون خانها که مقابل آفتاب باشند واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و افراد امة خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات علمی که همچو ضحک و بکا و غضب و غیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل. مرتبه بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنها نباشد. اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیہ میباشد اگر بادرنداری بنگر قمر و آفتاب مستبرانند مگر این استعاره را ضرور نیست که درو دیوار، خانه و کاشانه ازان ها بهره مند شوند و تیکه شمس و قمر از دائرة الفی رخت بیالامی کشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید ازان ها منور میگردد. و هر که نمی آید نمیکرد و همچنین مرئی گردیدن شمس، قمر استاره مذکور را لازم نیست. ممکن ست که شمس و قمر منور باشند مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند. غرض تعدی اوصاف یا وقوع وصف دگربران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم نیست.

چون ظهور فعلیت منحصر درین دو قسم ست و فعلیه هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست. لا جرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم ست. مرتبه قوه هم از فیوض باشد مگر مرتبه قوه را میدانی که از لوازم دولت اوشان ست.

نه از عوارض مفارقه... چه بهر نبوة اول ضرورة علم است و ثانیاً ضرورت همت و اراده و مرتبه قوه این هر دو صفت از لوازم ذاتیه ارواح است. نظر برین ارواح دیگر انبیاء شعبهء رُوح پر فتوح محمدی صلی الله علیه وسلم باشند و همین طور ارواح اُمّتیان انبیاء پیشین شعبهء ارواح اوشان. و این طرف ارواح این امة نیز از فیوض محمدی ست صلی الله علیه وسلم اگر فرق ست همین قدرست که ارواح البیاء پیش خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم به منزله قمر اند پیش آفتاب. و ارواح این امة به منزله انوار زمین و دیوار. اندرین صورت نور محمدی صلی الله علیه وسلم

در جملہ انبیاء و مومنین سابقین (۶) و لاحقین بالضرور ساری باشد و آن قوۃ علمیه و عملیہ کو قوۃ قابضہ گویا نسخۃ مرکب ازین دو بسیط ست۔ یکی از عطایا، محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

غرض سرمایۃ مالکیۃ دیگر اہل ایمان از آن آن بادشاہ دو جہان است و مابین آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و ہالی ایمانداران از انبیاء کرام و اُمتیان همان نسبت ست کہ در آفتاب و قمر وغیرہ اشیاء ست کہ نور شان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست۔ یعنی این جا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیۃ یک طرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در ہادی النظر از آن معروضات اعنی موصوفات بالعرض نمایند۔ لیکن در نظر حقیقۃ شناس قصہ بنوع دیگرست آن جملہ این القسام اوصاف را از آن موصوف بالذات ہندارد۔ بناءً علی ہذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و اُمتیان اوشان و ہم مملوکات این امۃ در حالت مالکیۃ دیگران نیز از مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

این وقت معنی برزخیۃ کبریٰ و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ در دعاء اذان استدعاء آن بہر آن سرور دو جہان صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آنکہ در آیہ ”وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ الْخ“ و همچنین در آیہ ”مَا آتَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ“ کہ لفظ رسول را ہلام جداگانہ بنو اختہ، اشارہ بہ برزخیۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در میان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرمودہ اند و اشعار باختیار کلی اوشان بعد خود نمودہ اند و ہر مالکیۃ عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند، ہمہ را محقق دریافتہ باشی و ہمہ دانستہ باشی کہ خلافتہ مشار الیہا در آیہ ”إِنِّي جَاعِلٌ لِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ بہ جمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد۔

اولی بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اب سنئے کہ (۱) اولیٰ اقرب کے معنی میں ہے (۲) یا احب یا (۳) اولیٰ بالتصرف کے۔ ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم اور ملزوم کا تعلق ہے۔ اقربیت (زیادہ قرب) علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی۔ کہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت

سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قصہ برعکس اور الٹا نہیں ہے کیونکہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی اور چیز کو ملائے بغیر اتنی بات پر گواہ ہیں کہ علت کا لازم، ملزوم علت و معلول سبب اور مسبب، جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج تو ہو اور دن نہ ہو۔ لہذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے۔ لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے۔ لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی ضرور ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے۔ لیکن آبر ہو اور بارش نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ جہاں علت ہوگی۔ وہاں معلول ضرور ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے۔ سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم کا کون ہے اور معلول کا جو تعریف اوپر گزر چکی اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسان طور پر بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے کہ کون مگر ہاں اگر مذکورہ اقریبیت کے..... تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ معاملہ نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی بہ نسبت بھی زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (کفار کے) رُوح کے بارے میں سوال کا جواب نہ ”رُوح امر ربی“ یعنی امر ربی سے وجود میں آتی ہے ادھر امر ربی ہو اور ادھر سورج کے نکلنے سے دھوپ کی طرح رُوح پیدا ہوگئی۔ تو یہ رُوح ہے۔ مترجم کا ہے کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ کو یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طور سے ہے۔ غرضیکہ

معلول اُونچائی اور نیچائی کی طرح پر ایک نسبتی ﴿ ایک چیز دوسری چیزوں کے تعلق کے ساتھ جو پوزیشن حاصل کرتی ہے، اس کو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً میز کمرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اُونچی۔ بس یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بناء پر جو اُونچائی اور نیچائی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم ﴿ مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اس صورت میں اگر معلول خود چاہے کہ اپنے آپ کو دریافت کر لے تو پہلے اسے چاہئے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں، علت اپنے معلول کو راستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر یہ کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی بھی حرکت (یعنی وضعی یا عینی) علمی حرکت اور فکری انتقال کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں، یا نہ ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیہ ﴿ قضیہ اتفاقیہ: گذشتہ حاشیے میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ وہ قول کہلاتا ہے علم منطوق میں قضیہ اتفاقیہ کی مثال یہ ہے: ”اذا كان الانسان ناطقا افالحمار ناطق“ جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی ہینچو

ہینچو کرے۔ گویا انسان کے بولنے پر گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم ﴿ اتفاقیہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے اور اتفاقیہ پیش آنے والے امور میں بھی ماہیت اور ذات اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اس طرح جمع ہو جائیں جیسا کہ زید اور عمر و ایک ہی مکان میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک کی حدود دوسرے کی حدود سے مل جائیں اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائے لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں پر اپنی ذات زیادہ قریب ہے، بلکہ قرب بھی یہاں دُوری کا حکم رکھتا ہے اور عقل مند کے لئے اشارہ ہی کافی ہے۔ اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ علیت ﴿مطلب یہ ہے کہ امت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور امت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت کا معلول یا اثر ہے۔ مترجم﴾ کا تعلق ہوگا اور امتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اُس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔ خاتم نبوت یعنی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی امت کے لوگوں کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں۔

(۱) بالقوہ ﴿بالتقوہ: کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا درانحالیکہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو۔ مثلاً کسی شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے، تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم﴾

(۲) بالفعل ﴿بالفعل: جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم﴾

مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں۔ لیکن اس روشنی کے لئے ضروری نہیں کہ درود یوار، خانہ و کا شانہ ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند اُفتق کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو

جاتا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج اور چاند کا دکھائی دینا مذکورہ روشنی کے لئے لازم نہیں ہے ممکن ہے کہ سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج، محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے۔ قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، مگر مرتبہ قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں سے ہے۔

نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اول علم ﴿نبوت﴾ کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہوگا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان يا اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم۔ اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم ﴿﴾ کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت ﴿﴾ پیغمبروں کے لئے علم شریعت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار کالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادے کی قوت بھی ضروری ہے اسی لئے بعض پیغمبروں کو اولوا العزم من الرسل کہا گیا ہے۔ مترجم ﴿﴾

اور ارادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبہ قوت رُوحوں کے ذاتی لوازم میں سے ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے اُمتیوں کی

روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں، زمین اور درود یوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مؤمنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا۔ اور وہ (۱) قوت علمیہ اور (۲) عملیہ گویا کہ (۳) قوت قابضہ انہی دو علمی اور عملی تہا تہا د قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض یہ ہے کہ دوسرے مؤمنین کی مالکیت کا سرمایہ دو جہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مؤمنین، جو کہ دوسرے انبیاء کے امتی ہیں ان کے اور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیاء میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے اسباب ایک طرف تو ذاتی ہیں ﴿☆﴾..... ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں۔ مترجم ﴿﴾

اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات ﴿﴾ معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم ﴿﴾ یعنی عارضی موصوفات کی ملک معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت کو پہچاننے والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔ اس بناء پر دوسرے انبیاء علیہم السلام اور ان کے امتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ اور اذان کے بعد کی دعا جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا ثابت اور ظاہر ہے یہ ہے: "اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدُّعْوَةُ النَّائِمَةِ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ ابْنِ مُحَمَّدٍ مِنَ الْوَسِيلَةِ وَالْفَضِيلَةِ وَابْتِغَاءَ مَقَامِ مَحْمُودٍ الَّذِي وَعَدْتَهُ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (مشکوٰۃ شریف)"

ترجمہ: "اے اللہ اس کمال دعوت کے مالک اور قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو مقام محمود پر پہنچا جس کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے۔ بے شک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے۔ مترجم ﴿

ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جو کہ اذان کی دُعا میں دو جہاں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے محقق طور پر معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت اور مال غنیمت: غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے۔ غنم کے اصلی معنی الفوز بالشیء کسی چیز کے حاصل کرنے کے ہیں۔ امام راغب لکھتے ہیں غنم اصل میں غنم یعنی بکریوں کا حاصل کرنا ہے جو بذریعہ فتح ہو۔ پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کی جائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ قرآن کریم سے انفال، غنیمت، فے کے تین لفظ معلوم ہوتے ہیں۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ آپ سے یہ لوگ انفال (غنیمت کے مال) کے متعلق پوچھتے ہیں۔ انفال، نفل کی جمع ہے، اس کے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفل ہے۔ اسی معنی میں نفل عبادت ہے۔ اسی لئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے۔ بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دو نام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں چونکہ وہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اس لئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نفل ہے اس لئے اسے انفال کہتے ہیں۔ اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم و خصوص کے لفظ سے فرق کیا ہے۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے وہ مال حاصل ہو جہاد کرنے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بعد میں بغیر محنت کے ملا ہو۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر

جنگ کے حاصل ہو۔ مگر ایسے مال کو جو بغیر جہاد کے حاصل ہو مال نے کہا جاتا ہے۔ گونے کے لئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور دشمن نے ہتھیار ڈال دیئے ہوں۔ اہل کے لئے یہ ضروری نہیں۔ فدک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ نے تھا۔ اس میں فدک خصوصیت رکھتا ہے۔ بہر حال بسئلونک عن الانفال اور ما غنمتم من شیء اور ما اطاء اللہ من انفال، غنیمت اور نے کا ذکر صراحت سے موجود ہے۔ مترجم ﴿

تمہیں حاصل ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے۔“ اور اسی طرح آیت ”مَا اَقَاءَ اللّٰهُ ﴿ مَا اَقَاءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذٰی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰکِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ کَثِیْرًا یَّکُوْنُ ذُوْلَةٌ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ“ یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کر دی گئی ہے۔ مترجم ﴿

عَلٰی رَسُوْلِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذٰی الْقُرْبٰی“ میں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کے ساتھ دوسرے لام جداگانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزحیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔ اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مالکیت کی گواہی دی ہے۔ ان سب کی تحقیق تم نے دریافت کر لی ہوگی اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً میں جس خلافت (اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھئے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے منشاء کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ لہذا پہلی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ

وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی مالکیت کا مرتبہ، مرتبہ فوقانی اور دوسرا مرتبہ مرتبہ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھئے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم لکھی

طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

فرق در میان خدا و خلیفہ خدا

در میان خداوند کریم الشان و ابن خلیفہ عظیم الشان فقط دو فرق است یکی آنکہ کمالات خداوندی بجمیع الوجود و بہمہ نہج بالذات انداعنی خانہ زاد انداز خانہ دیگران بلریوزہ نیاوردہ و در ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمال باشند مگر ہمہ عطاء آن بی نیاز مطلق ہست . (۲) دوم آنکہ خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست ہمہ کمالات او تعالیٰ ازلی و ابدی و قارالذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ مملوکات خود نمایان. نبی صلی اللہ علیہ وسلم را با این ہمہ تقدس از خورد و نوش و جامہ تن پوش چارہ نیست. نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ از دیگران در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی اللہ علیہ وسلم معدن دیگر ارواح بود. باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند.

شاید نظر بر ہمیں دو مرتبہ ست کہ جائی بقول و اعتراف " إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ " ارشاد شد و جائی برقالات " مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا " و امثال ذالک انکار رفت. دریں مرتبہ ملک آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نیز مزاحم ملک دیگران ہم چنان باشد کہ ملک یک دیگر مزاحم و متضادیک دیگر باشد. غرض چنانکہ در مرتبہ اولی اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگران ضرور بود، دریں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست دو وجہش ظاہر ست. دریں مرتبہ انتفاع و استمتاع مطلوبست. و میدانی کہ یک لقمہ در دو شکم نتوان رفت و یک انگر کہہ بردو بدن نتوان پوشید. علیٰ ہذا القیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود.

ازیں قدر دانستہ باشی کہ وقف بودن مالی اگر ہست باعتبار ہمیں مرتبہ ست. چہ حقیقۃ و لف کردن یا بودن مالی ہمیں ست کہ دست از منافع بردارند و

ظاہر ست کہ باعتبار مرتبہ فوقانی نظر بر منافع از اول نبود. آنجا خلالت خداوندی دریں امر ہم بود کہ با منافع سروکاری نباشد. وہم ظاہر ست کہ ارتفاع ملک کہ در ولف ضرور ست. در مرتبہ تحتالی متصور ست باعتبار مرتبہ فوقانی ارتفاع ملک همچنان ممتنع ست کہ ارتفاع ملک خداوندی. ورنہ خلالت را کہ از آیت ”اِنِّیْ جَاعِلٌ لِّی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً“ دریافتی چگونہ برپا خواهند داشت. غرض بیع شرا و ہبہ و میراث و ولف لیبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ دریں مرتبہ باشند.

خدا اور خلیفہ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے درمیان فقط دو فرق ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطاء کئے ہوئے ہیں۔ (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوکہ چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود، کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رُوح پر فتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بدرجہا بلند ہیں یعنی رُوح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رُوحوں کی کان ہے لیکن خاک کی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید انہی دو مرتبوں ﴿یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں۔ رُوحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام اصحاب ارواح سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ حضور کا جسمانی مرتبہ ہے جس میں ازراہ بشریت آپ کو کھانے پینے کے لئے اشیاء اور ان کی ملکیت کی ضرورت ہے۔ مترجم ﴿پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو ”بجز ﴿پارہ نمبر ۱۶، سورہ کہف، رکوع

نمبر ۱۲۔ پوری آیت یہ ہے: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ"۔ مترجم ﴿ اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں ﴾ کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ "نہیں ﴿ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا يَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَفْضَلَ عَلَيْكُمْ يَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴾۔ (پارہ نمبر ۱۸، سورہ مومنون، رکوع نمبر ۳) ہے یہ رسول مگر ہم جیسا بشر" کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ ﴿ یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی یہ حیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک بنایا ہے۔ لہذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح اور خلافت الہیہ کے پہلے منصب کی بناء پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تھمائی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہذا مرتبہ تھمائی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی، لہذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم ﴿ میں ملک نبوی کا دوسروں کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے، اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبہ جسد خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جاسکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر (بیک وقت) نہیں پہنی جاسکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہئے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اٹھالے اور ظاہر ہے کہ مرتبہ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالیٰ کی خلافت اس بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے وہ مرتبہ تحتانی یعنی (باعتبار جسم خاکی) تصور کیا گیا ہے مرتبہ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا اٹھ جانا اسی طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا اٹھ جانا ممکن نہیں۔ ورنہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کی خلافت کو جو کہ ”میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں“ کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوں گے۔

سخن چہارم

چہارم اینکہ مصحح انتساب ملک چندانکہ مرتبہ فوقانی ہست مرتبہ تحتانی نیست۔ ہر ظاہر ست کہ نور ارض چندانکہ انتساب بالآب دارد بارض ندارد۔ ہم چنین ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را باشد پنداشت۔ ازیں جاست کہ غنائم را بآنکہ حقوق غانمان بآن تعلق داشت وقتیکہ در تقسیم آن اختلاف اقوال رونمود، غارت گران گفتند کہ تنها ازان ماست و دیگران گفتند کہ مارا نیز شریک باید کرد باین طور ارشاد شد۔

”يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ، قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ“ (قرآن کریم، سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد این ست کہ اصل مملوک برائے خداست و رسول او صلی اللہ علیہ وسلم۔ شمارا دریں بارہ مجال دم زدن نیست۔ ہرچہ ارشاد شود بسر باید نہاد۔ همچنین در حدیث ست ”لِلَّهِ مَا اخذ وله ما اعطى“ ازیں تعمیم دریں تقسیم حدیث ست صاف ہویدا ست کہ عطایاء خدا تعالیٰ اعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالیٰ باید شناخت و انتساب آنها باو خدا تعالیٰ زد دیگران اولیٰ باید پنداشت ورنہ باز این ارشاد لغوست۔ چہ تعزیه و تسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں

اولیوۃ انتساب ست نہ غیر۔ بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد است
 ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تَخْفَوْهُ
 یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ“

ابن محاسبہ وقتی بجائے نود باشد، کہ انتسابی کہ از ”لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ
 الخ“ مفہوم شد، مسوق بہر رد خیال مالکان مجازی باشد۔ کہ خود را مالک
 اموال تصوریدہ مستحق صرف جاہے جاہی ہنداشتند و ظاہر ست کہ اللہیں
 صورت بناء ابن رد برہمان اولیوۃ خواهد بود۔

چوتھی بات

چوتھے یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جس قدر فوقانی ہے یعنی اللہ
 تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بہ حیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بہ نسبت مرتبہ تحتانی یعنی
 جسمانی کے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ خلافت الہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں
 مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بہ نسبت زیادہ قوی نہیں، جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا
 سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑ رہا ہے۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین
 دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج
 غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک
 ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ملکیت اور بہ حیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت
 ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو
 بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا
 معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بہ نسبت
 سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم ﴿

مرتبہ ہے، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جس قدر سورج
 کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے
 اموال کو اس کے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حقوق ان اموال کے

ساتھ تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے کہا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا، ”یہ لوگ ﴿پارہ نمبر ۹، سورہ انفال رکوع نمبر ۱، مترجم﴾

مال غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہے۔“ (سورہ انفال پارہ نمبر ۹)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے ”جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے۔“ اس تقسیم میں اس عمومیت سے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطاء کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدائے تعالیٰ کی مملوکات پہچانا چاہئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالیٰ کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولیٰ خیال کرنا چاہئے۔ ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسا اسی تعلق کی اولویت کی بناء پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:

”اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے۔ اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔“

(سورہ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳)

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ تعلق کہ ”اللہ ﴿سورہ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳، ”لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ“﴾ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے (آخر تک کی) آیت سے سمجھا گیا ہے، مجازی (غیر اصلی) مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ کو اموال کا مالک خیال کر کے خود کو

جا اور بے جا کے صرف کا حق دار خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اولیت پر ہوگی۔

سخن پنجم

آنکہ حلة اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر همان خلافت است کہ فرد اکمل آنجناب نبی آخر الزمان بودند صلی اللہ علیہ وسلم، چون توضیح این تفصیل دگر میخواهد میاید کہ قدری دیگر قلم بساتم.

پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت اور اموال صلح کا لینا اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

مقصد تخلیق جن و انسان

آیہ ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونِ“ برآں دلالت دارد کہ اصلی ازیں دا کردن آتش و آب مثلاً سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیہ ”وَ خَلَقَ لَكُمْ مَّا لِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“ برآں دلالت دارد کہ غرض از پیدائش اموال حاجة روائی بنی آدم است اندر این صورت این قصه آنچنان باشد کہ گویند اسپ بھر سواری ست و کاه و دانه بھر اسپ ازھر عاقل کہ پرسی ہمیں خواهد گفت کہ غرض از کاه و دانه همان سواری ست. و چون نباشد اگر کاه و دانه ندهند اسپ جان بد هد. این جان نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ ما فی الارض نیز بھر عبادة ست. اگر باشد فرق واسطه و عدم واسطه باشد. اندرین صورت خلیفه خدا را ضرورست کہ ازوشان بستاند. چه وجه دادن اموال، غرض معلوم بود چون لائبان خدا وندی بیند کہ مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرورمی باید کہ ازوشان بستانند و بدیگران بدهند بلکه اگر خود برجان کافران دست یابند بگیرند کہ ”أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ“

غرض چنانکہ اسپہی کہ بکار سواری نیاید بار اسپان سواری از گاہ و دانہ بکشد۔ همچنان انسانی کہ کار عبادۃ نکند کار عابدان بکند۔ بالجملہ کافران بوجہ فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوران گریزند چنانکہ آنها مملوک انسانان اللہ، کافران نیز مملوک اوشان خواهد شد۔ غرض اخلا مال کفار مبنی بریں نکتہ ست کہ دانستی، و میدانی کہ این داد و مستد تعلق بہ مرتبہ لوفانی دارد۔ اعنی مرتبہ خلالت است۔

جن و انسان کی پیدائش کا مقصد

”اور“ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونِ﴾ (پارہ نمبر ۲۷، سورۃ ذاریات، رکوع نمبر ۳) ﴿

نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے۔“ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے پیدا کرنے سے اصلی غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض، کسی چیز کا جلانا پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت ”اور تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ ہم کہیں کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لئے۔ جس عقل مند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفہ خدا کے لئے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ اموال دینے کی معلومہ غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آ رہا ہے تو ضروری طور پر چاہئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں کو دے دیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ، یعنی گھاس اور دانہ ہی اٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کر لے۔ الغرض کافر لوگ معلومہ غرض (عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہو جائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا کہ تم نے جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا مرتبہ فوقانی ہے مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث ملکیت کے پورے اختیار کا حامل ہونا۔ مترجم سے تعلق رکھتا ہے یعنی مرتبہ خلافت سے۔

اقسام استحقاق

چون این سخن چند مہمہ شدنند، سخن دیگر نیز باید شنید. استحقاق بدر قسم ست. (۱) یکی فاعلی و فعلی (۲) دوم مفعولی و منفعلی مرادم از اول اینست کہ فعلی و جودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جہاد کہ مورث قبض و استیلا است از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیۃ بدست آرد. و غرضم از ثانی اینست کہ از مالکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم الفلاس و مسکنۃ کہ دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم رسالۃ و قرابۃ صاحب رسالۃ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداء رسالۃ و اعانت اوبا مشغولی قیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ. گویا صاحبان این اعدام بزبان حال التجاء الفاضلہ ازو تعالیٰ و رجاء جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند.

بالجملہ یکی استحقاق قبض است بزور. دیگر استحقاق قبول عطاء ست بالتجا. (۱) اول موجب مالکیۃ است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میاشد (۲) دوم موجب مالکیۃ نیست چنانکہ از آیت "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الْخ" واضح ست.

استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست. چنانچہ مفہومات مندرجہ آیت "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ" و آیت "مَا آفَاءَ اللَّهُ" و آیت "وَأَعْلَمُوا" "أَلْمَا غَنِمْتُمْ" ہر ان دلالت دارد. و وجہش همان ست کہ موجب ملک قبض ست

و این جا موجبات قبض مفقود.

حکم اول اینست که در صورت عدم اداء حقوق از کسیکه برگردنش باشند، صاحب حق را گنجانش فریاد باشد و نادهنده حقوق گناه حقوق العباد بگردن خود برد. گو ثانیاً بالعرض آنرا بحقوق الله تعبیر، کنند. و حکم ثانی این سنت که اهل حق را گنجانش تقاضا نبود و نه موقع فریاد و داد باشد. هر که این حق را ادا نکند حقوق الله برگردنش ماند نه حقوق العباد. چنانچه تارکان زکوة را میدانی که حقوق الله بگردن خود می برند نه حقوق العباد. اگرچه باعتبار تعلق انفعالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند. و نیز از احکام این استحقاق اینست که خواه بیکه از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه تفریق دهد بهمه نهج از عهده اداء فارغ می شود.

حال زکوة خود میدانی که رسانیدنش بهر فرد فقراء و مساکین ضرور نیست ورنه یکی هم ازین حقوق سبکدوش نشود. وهمه نیک و بد شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر بیک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فنی را شنیدی که هم ازین قسم است. چنانچه آیت "مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِلذَّيِّ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتْمَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ" که بدل از آیه اولی است و به همین سبب و او عاطفه در میان نیاورده اند، برین مدعا دلالت تام دارد. مفهوم رسول خود برین قدر دلالت دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربنی نیز باین وجه که مراد القرباء حضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند و اقرباء را بحکم قرابت بالتبع اعانت کدیگر خصوصاً مرد اکمل ضرورست یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ و لائق خاندان بودند قیم او شان بودند. و آنحضرت صلی الله علیه وسلم را فرصت نیست، دلالت بر همین تهیدستی میکند و آنکه از آیت اولی "مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ لَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" و همی دیگر بنخاطر می آید بجائے خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی صلی الله علیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت است پس این قبضه را از موجبات ملک تحتانی نباید پنداشت. و همینست که در آیه انفال اعنی "قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ" همه را از آن خود گفتند و بجا گفتند که فعل خادم و غلام و نوکر تتمه فعل مولی و آله او می باشد. چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک او شان شمرده شود. اندرین صورت در جمله "مَا أَوْجَفْتُمْ" اشاره قطع طمع دیگران باشد و از "لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ" اشاره اثبات

ملک خلالت نہ ملک تحتالی . ورنہ معارض آیۃ ثالیہ خواهد شد . باقی مالہ
مفہوم یتامی و مساکین وجہ ناداری اوشان خود ظاہر ست . همچین مسالمان
راپندار کہ از خویش و تبار و یاران غم خوار جدا التادلد و اسباب صرف ہمہ
لراہم . باین هجوم مصارف و تنہائی اگر افلاس د مساز نہاشد کہ باشد .

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سنی چاہئے۔ یعنی استحقاق
۱) استحقاق کی دو قسموں یعنی (۱) فاعلی اور فعلی اور (۲) دوسری مفعولی اور منفعلی کی تشریح حضرت
مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی یا جہاد میں
خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خرید کردہ چیز اور مال غنیمت کے مالک
ہونے کے حق دار ہو جائیں گے۔ یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائے گا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو
بخش کر مالک بنا دے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حق دار بنا دیتی ہے۔ اس کو مفعولی اور منفعلی
استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم ۱) دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو فاعلی اور فعلی۔
(۲) دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ اول سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا
موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آ جائے
اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کر لے جیسا کہ فروخت شدہ
چیز کی قیمت ادا کر دینا یا جہاد میں جانفشانی کہ وہ قبضے اور غنیمت کے استحقاق کا سبب
ہیں، اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے
ہوں اور قبضے کے موجبات کے کھاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی
نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور قسم سے ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا
ہے۔ یا نبوت اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی
حاصل کرنے کی اپنے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام دینے کے باعث
فراغت نہ ہو اور رسالت اعانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے
والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس والے زبان حال سے، اللہ تعالیٰ سے بخشش

کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے امید کرتے ہیں۔
 الحاصل ایک استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق،
 التجاء حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔
 پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو، بردستی، زور بازو سے قبضہ کر لیا جائے
 تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائے گا۔ دوسرے التجاء کے ذریعہ کسی کی عطاء کردہ عطا
 کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی
 دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجا۔ مترجم ﴿﴾ کے ذریعے
 بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا
 کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا
 استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت ”سوائے ﴿﴾ سورہ توبہ، رکوع نمبر ۸، پارہ نمبر
 ۱۰﴾ اس کے نہیں کہ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں“ سے واضح ہے۔

غنیمت ﴿﴾ غنیمت، فے اور انفال کی تعریفیں ہم گذشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ
 فرمائیے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق
 اول سے ہے یعنی استحقاق کی بزور قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم ﴿﴾
 کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فے ﴿﴾ نے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی
 دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے، اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم ملکیت کو واجب نہیں کرت۔ فدک بھی
 اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کے بغیر مال نے فے کے
 طور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ (مترجم ﴿﴾

کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئیں آیات کا مطلب یعنی
 ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ“ اور آیت ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ“ اور آیت ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا
 غَنِمْتُمْ“ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے
 والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حق دار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق العباد کا گناہ لے جاتا ہے۔ گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ ان کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے۔ جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد۔ چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد۔ اگرچہ انفعالی تعلق کی بناء پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہوں۔ نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حق داروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا۔ اور تمام اچھے اور برے لوگ حق تلفیوں کے گناہ میں شریک ہوں گے۔ بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دے دیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مال نے کو تم نے سنا ہوگا کہ اسی قسم میں سے ہے۔ چنانچہ آیت ”جو نے ﴿پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع نمبر ۱﴾ مترجم ﴿

اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بستی والوں سے دلا دیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے“ جو کہ پہلی آیت سے بدل ﴿بدل کی تعریف اور تشریح﴾: جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمود، اشرف کانو کر تو پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں محمود اشرف کانو کر ہے۔ محمود مبدل منہ اور اشرف کانو کر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ اشرف کانو کر جتنا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا

اس کا فدیہ ہوتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے ان کی ملکیت شمار کی جائے۔۔۔ اس صورت میں جملہ ”مَا أَوْ جَفْتُمْ“ دوسروں کی طمع کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور ”لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ“ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحمائی کی وجہ سے۔ ورنہ دوسری آیت کے خلاف معاملہ ہو جائے گا۔ باقی رہ گیا تیسوں اور مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگ دستی خود واضح ہے۔ اسی طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے سامان سب موجود ہیں، ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب بتلا ہوں گے۔

حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چوں ازین فارغ شدیم می گویم کہ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآن کرده اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجمله و ضاعین اوشان راشمرده اند و آنکہ توثیق و شان کرده اند توثیق جملہ رواة اوشان نکرده اند تا وقتیکہ حال جملہ رواة معلوم نشود، نراں گفت کہ این حدیث اوشان چہ حال دارد. صحیح ست یا ضعیف . بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بہ شہادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی کہ بہ جلالت قدر اوشان نخواهند رسید، چہ رسد آری بعض احادیث موقوفہ متضمن این قسم از حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) در بعض صحاح آمدہ اند . اول نقل آن احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم. (در مشکوٰۃ درباب فی از بخاری و مسلم)

آوردہ عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب انَّ اللّٰهَ قَدْ خَصَّ رَسُوْلَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ هَذَا الْفِيْ بَشِيْءٍ وَّلَمْ يُعْطِهٖ اَحَدًا غَيْرَهٗ ثُمَّ قَرَا مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مِنْهُمْ اِلٰى قَوْلِهِ قَدِيْرٌ لِّكَانَتْ هٰذِهِ خَالِصَةً لِّرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْفِقُ عَلٰى اٰهْلِهِ نَفَقَةً سَنَّتِهِمْ مِنْ هٰذَا الْمَالِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلًا مَّا لَ اللّٰهُ مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ .

و حدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در همان باب آورده:

”وَعَنْ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِي النَّضِيْرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهِ مِمَّا لَمْ يُؤْجِفِ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ لِّكَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ

بَلَّمْ خَاصَّةً يُنْفِقُ عَلَىٰ أَهْلِهِ نَفَقَةً سَنَّتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ لِي السَّلَاحِ وَالْكَرَاعِ
نَدَا لِي سَبِيلَ اللَّهِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ.

ازیں دو حدیث ظاہر بیناں را وہم مالکیہ معروفہ بنسبت سرورِ عالم صلی
لہ علیہ وسلم بدل می آید مگر آناکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند میدانم
کہ ان شاء اللہ العزیز) ہرگز گرفتار این وہم نخواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را
کہ دریں دو حدیث قبل از تامل مورث این وہم می شوند و ہم دیگر سوابق و لواحق
بن مفہوم را کہ دریں دو حدیث مؤید وہم مذکور اند بر محل دیگر خواہند نشانند.

**واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے
زودیک قابل اعتبار نہیں**

جب ہم اس بات سے فارغ ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث ﴿ حدیث
مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اول کے
مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:

”المرفوع هو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من اقواله و افعاله و
تقريره سواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعدهما و سواء اتصل اسناده ام لا.
(مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم جلد اول ص ۳۲)

”حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریر کو نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اس
کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے، خواہ اس کی سند متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ مترجم ﴿
جس کی طرف واقدی ﴿ ☆ واقدی کے حالات اور ان کے متعلق

مزید تحقیقات: ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن واقدی ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۷ھ ہجری میں
وفات پائی۔ (میزان الاعتدال ص ۲۱۱، جلد نمبر ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے۔ امام
مالک رحمۃ اللہ علیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں
سے تھے۔ (ص ۶۳۰، ج ۱) واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب

طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ سے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۶۴۲)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذاب بتلایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو واضح الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں فیہ ضَعْفٌ یعنی واقدی میں کچھ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم جزلی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ در اور دی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”وقد تعصب مغلطائی للواقدی لفقلم کلام من قواہ ووثقہ و سکت عن ذکر من وھاہ و اتھمہ وھم اکثر عدد و اشد اتقاناً و اقوی معرفۃ بہ من الاولین و من جملة ما قواہ بہ ان الشافعی روى عنه و قد اسند البیهقی عن الشافعی انه کذبہ“

”حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام تو نقل کر دیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور واقدی کی دلائل تقویت میں یہ پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔“

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ص ۱۱۰ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی و هن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ٹھہر گیا ہے۔

فیصلہ:- لہذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے ﴿﴾ کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف

مشکوٰۃ کے فی کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ ”مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس نے کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ“ کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بناء پر یہ اموال نے خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے۔

اور دوسری حدیث (اسی مضمون کی) بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب

فی میں لائے ہیں:

عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے، کے اموال ان میں سے تھے کہ فی کے طور پر اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیئے اور یہ ان مالوں میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ (بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت)

ان دونوں حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آ جاتا ہے لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ان شاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خاصہ یا خالصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکه ایراد لفظ **فَلِلَّهِ** در خمس و در آیه ثانیه بدین جانب مشیر است که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاده ازاں است که در جمله اموال از بعضی مقدمات دریافته - مگر در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد -

بعضی بدین جانب رفتند که این اموال را برشش حصه تقسیم کرده آید -

(۱) یکی بنام خداوند عالم

(۲) دوم بنام سید الانبیاء صلی الله علیه وسلم -

(۳) باقی سهام بنام شریکان دیگر حصه هر شریک باو باید سپرد

و حصه خداوندی در بنای کعبه و مساجد صرف باید کرد. مگر آنکه نظر باریک بین و عقل مرتبه شناس دارند باین تقسیم راضی نشدند. که اندرین صورت استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتی و فوقیتی نه برآمد.

از مقدمات سابقه دریافته که ملک خداوند مالک الملک اصل همه املاک است و میدانی که وجهش همین اعطاء وجود است که در موجبات استحقاق فعلی از همه بالاست. چه اگر بر داد و دهش نظر کنند عطاء زیاده ازین چه باشد که وجود عطا کردند. اعطاء مبیع و اجرت با و نسبتی ندارد. و اگر بر قبض نظر افکنند قبضی بالا ازین نیست که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد، یک لحظه و یک لمحّه انفصال ممکن نیست تا گویند که از دست او توان ربود.

غرض نه دیگر موجبات استحقاق فعلی با استحقاق فعلی خداوند مالک الملک میرسند و نه قبض دیگران به قبض خداوندی نسبتی دارد. نظر برین تقسیم مذکور بهمه نهج بی معنی است. چه اگر باعتبار استحقاق فعلی است همه ازاں او تعالی است. و اگر با استحقاق انفعالی است نعوذ بالله. پس همه میدانند که او تعالی منزّه ازاں است. بناء این استحقاق عدم غنا و احتیاج است که تصور آن نیز دران بارگاه مقدس از محالات است.

باین همه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد

نظر بر انتساب بیت الله بجانب او تعالی است سبیل الله و عبادة همیدان جانب

منسوب ست بلکہ انتساب عبادت بسوی او تعالیٰ اول و اقدم ست از انتساب بیت اللہ و مساجد۔ چہ منشای این انتساب ہم همون عبادۃ افتادہ۔ پس اندرین صورت حصہ دیگر شرکاء ہم حصہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہم بصرف خدا تعالیٰ می آید۔ چہ تفویض مال بعباد بغرض عباد ست۔ چنانکہ دانستی۔ باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند، در تعمیر خانۃ کعبہ و مساجد ہم احتمالات دیگر موجود اند۔ قصہ اقامت نصب و بتان بزمان جاہلیت دران مکان جنت تو امان ہمہ شنیدہ باشند۔ نظر برین محققان امت ہمہ را از آن خدا داشتند و لفظ فَلِلَّهِ را برین محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوہ آنکہ گفتیم شاہد دیگر بہر این مطلوب دیدند و ہمیں طور از توسیط "فَلِلرَّسُولِ" ما بین "فَلِلَّهِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ الخ" بدو معنی پی بردند۔ یکے آنکہ از لام لِلرَّسُولِ یعنی از لام متوسط کہ بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مابین خدا و بندگانش و برزخیت کبریٰ و توسط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطور یکہ گفته ام پی بردہ مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلم داشتند۔ بلکہ از لفظ رسول نیز اول بہمیں معنی اشارہ یافتند۔ زیرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نائب و فرستادہ او تعالیٰ بجانب بندگان ست۔ و پیدا است کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم را توسط لیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ست۔ چنانچہ لفظ اطیعوا کہ برسر این لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح این مقصودہ بوجہ اتم فرمودہ۔

دوئم بدالات التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متبہ شدہ از استحقاق انفعالی اوشان متبہ و خبردار شدند۔ چہ اطلاق لفظ رسول بر این معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند۔ الغرض این لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیۃ مشاراً الیہا را مستحکم میگرداند۔ چہ بدلالة این لفظ از ہر دو طرف حکمی رسیدہ می بینم۔ و میدانی کہ مفاد برزخیۃ ہمیں ست و بس کہ بہر دو جانب مناسبتی داشتہ باشد۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فَلِلَّهِ كَالْفِطْرَانَا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو۔ لیکن حصہ خدا

دندی کے تعین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہئے۔

(۱) ایک خداوند جہاں کے نام پر۔

(۲) دوسرا سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ ﴿یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا،

دوسرا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور

چھٹا مسافرین کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم ﴿

(۳) باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دے دینا چاہئے۔

اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہئے، لیکن جو شخص باریک

بین نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس

صورت میں فعلی ﴿(۱) فاعلی اور فعلی (۲) انفعالی اور مفعولی استحقاق کی دو قسمیں گزشتہ صفحات اور

حواشی میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ مترجم ﴿

اور انفعالی استحقاق برابر ہو گیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری

اور بلندی نہیں رہی۔

گذشتہ تمہیدی مضامین سے تم نے سمجھ لیا ہے کہ خدائے مالک الملک کی ملک،

باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی وجہ یہی وجود کا عطاء کرنا ہے کہ

فعلی استحقاق کے موجبات میں سب سے بالاتر ہے، کیونکہ اگر خدا کی داد و دہش پر نظر

ڈالیں تو اس سے زیادہ اس کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ کسی اجرت

اور فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں

کچھ نہیں ہے۔ اگر قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف

بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لفظ کے لئے بھی

جدا ہونا ممکن نہیں کہ یوں کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جاسکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک

الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنا بریں مذکورہ تقسیم ہر لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انفعالی استحقاق سے پاک ہے (جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اُس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالیٰ کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالیٰ کے صرف میں آجاتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو۔ باقی اگر کوئی شخص ہوا ﴿اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا۔ مترجم﴾

اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات ﴿☆..... یعنی خانہ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنائے تو ان میں بھی احتمالات ہوا ہوس موجود ہیں۔ یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بنائی گئی تھی۔ مترجم﴾

میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰہ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا

گواہ ﴿ پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے۔ مترجم ﴾
اس مطلوب کے لئے سمجھا اور اسی طرح سے فللہ اور وَلِذِي الْقُرْبَىٰ کے
درمیان فَلِلرَّسُولِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں۔ ایک یہ کہ ”لِلرَّسُولِ
“ کے لام سے یعنی اس لام سے جو ”لِلرَّسُولِ“ کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے۔ خدا
اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بر بنائے برزخیت
﴿ برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعہ عظمیٰ ہیں۔ مترجم ﴾

کبریٰ (یعنی واسطہ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کر لیا بلکہ لفظ رسول سے بھی محققین نے اول اسی معنی
کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالیٰ کے تائب اور
بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات صاف ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ
وسلم کو اللہ اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ لفظ ”اطيعوا“
﴿ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ﴾ میں اللہ کے نام کے اول میں اطيعوا
کا لفظ ہے ٹھیک اسی طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیہ اطيعوا لفظ رکھا گیا ہے
جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم ﴾

کہ اس لفظ رسول کے اول میں دوسرے مقامات میں رکھا ہے، اس مقصد کی
شرح پورے طور پر کرتا ہے۔

(۲) دوسرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرستی سے
محققین دلالت ﴿ دلالت کے لفظی معنی ارشاد یعنی راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک
چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔ اس
دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تفسیری (۳) دلالت التزامی

- یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطقی مذکورہ تین دالتوں سے بحث کرتے ہیں۔
 الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ (۱) پر صادق
 آئے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ (۲) دلالت تفسیمیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں
 لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا
 جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک
 جز مراد لیا گیا ہے یہی حیوان یا ناطق۔ (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ
 نہ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کے جز پر بولا جائے بلکہ
 ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لئے وہ بنایا گیا ہے اس کے لئے وہ
 خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر نہ تو حیوان ناطق مراد لیں اور نہ صرف حیوان اور نہ
 صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مرقات ص ۹۷)۔ مولانا محمد
 قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
 استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم ﴿

التزامی کے ذریعہ آگاہ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انفعالی استحقاق سے
 متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات دن اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات
 کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے تھے۔ الغرض یہ لفظ دو
 معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت
 کے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آ رہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت،
 کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

شبه وازالہ آل

وازیں تقریر آن خلیجان ہم از سینہ برآمده باشد کہ بااستماع اینکہ
 استحقاق اصناف مندرجہ این آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کرده باشد

یعنی بهر استحقاق انفعالی اول تحقق مالکان بااستحقاق فعلی ضرورست . ووجه اندفاع این خلجان اینست که با ایراد لفظ **لِلَّهِ** اشاره باین معنی فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند ذوالجلالست تو گویی چنانکه در اوقاف عباد موالی رانے ابوحنیفه رحمه الله اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند . این جا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته ، اصناف باقیه را مصرف منافع مقرر فرمود و این که این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فی یافته میشود همچنان در مستحقان زکوة هم یافته می شود . و میدانی که مستحقان زکوة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از عطاء مالک قدر عطا میگردند . وجهش همینست که در ایراد لفظ **لِلَّهِ** تعبیر فرموده اند . غرض اگر این چنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد . چه این هم نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض می شوند بجهتی مضاف الی الموصوف بالذات هم باشند . و بدین جهت لفظ **لِلَّهِ** را آورده ، بعده بیان مصارف کرده اند . زیرا که این مالکیت خدا تعالی مخصوص باین مال نبود . پس چه ضرورت افتاد که در اینجا بالتخصیص ذکر بمیان آوردند . اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سال ذکر می فرمودند و اگر جمله **قُلِ الْأَنْقَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولُ** بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود . وقتیکه همه غنائم را ازاں خود گفتند خمس که حصه ازاںست خود ازاں او تعالی گردید . علاوه برین در مواضع کثیره بارشادات " **وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** " و اشباه ذالک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند . باین اهتمام این ذکر موجه نتوان شد . مع هذا تقاریر یکه درج هدیه الشیعه کرده ام نیز ان شاء الله برین بر گواه عادل اند و نیز بعض احادیث هم به سیاق دیگر آورده اشاره باین معنی خواهم کرد ان شاء الله .

بالجمله از لفظ خاصه و خالصه و دیگر الفاظ مثل **لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا** و غیره که ظاهر بینان را و هم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطه نظر سرسری ست یا بداهت وهم ور نه خود میدانی که این الفاظ مخصوص بملک و موضوع بهر مالکیت نیستند . تاچارو ناچار پای عقل را شکست در پی وهم مذکور زوند .

این الفاظ باعتبار معانی مطابقیه موضوعه لها ازین محمل متبادر عام اندو عام را لیل دلالت دلائل مخصوصه بر محمل خاص فرود آوردن کارکسانیست که دم را از سر نشانند . خود میدانی که خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق عامست و بهر دو قسم ارتباط دارد . میتوان گفت که زکوة مخصوص بهر لقراء و مساکین

وغیرہم اصناف معلومہ ست . اغنیاء را دران حق و استحقاقی نیست . علی هذا القیاس اموال فی خاص بہر اصناف مندرجہ آیت ”مَا آفَاءَ اللّٰهُ“ ست . اغنیاء را دران مداخلت نمیرسد . چنانچہ خود بجملمہ ”كَيْلًا يَكُوْنُ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ“ باین جانب اشارہ فرمودند . اکتون تجسس مخصّصات باید کرد . تاکہ اگر بہم رسند فیہا ورنہ این کلام مجمل باشد . چہ دو محمل متضاد بے کدم مراد نتوان شد تا عام گفتمہ باطمینان بنشیند . مگر چون تلاش مخصّصات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ بیقین دانستیم کہ این اختصاص باین معنی ست کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم این اراضی را بہر خود داشتہ بودند و پیشتر دانستہ کہ در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست . بیک فرد ہم اگر حوالہ کنند از عہدہ ادا بدر آیند . چون خلافت مخصوص بانجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و تولیہ ہمہ برای او شان باشد . حاجت دست نگری دگران نبود . و ازین جا اختیار اخذ صفایا از خمس و فی کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی . بالجملہ ازین خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیدہ این معنی ، معنی ملک بر آوردن قطع نظر ازانکہ افزایش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا در گذشت و بعض را انتظار باید کرد .

(۱) یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابو داؤد آورده . ” و عنہ قال کان فیما احتج بہ عمران قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا

﴿ صفایا: صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اوشنی اور چھوڑے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں، لیکن جب صفایاے غنیمت کہا جائے تو مال غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کر لے۔ (منجد) ﴿

بنی النضیر و خیبر و فدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ و اما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل و اما خیبر فجزاها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثہ اجزاء . جزئین بین المسلمین و جزء أ نفقة لاهلہ لما فضل عن نفقة اہلہ جعلہ بین الفقراء للمہاجرین رواہ ابو داؤد)

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے

ماتحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گذرا ہوگا یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ **فَلِلّٰهِ** کا لفظ لا کر اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حق دار خدائے ذوالجلال ہے۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کر دیا جاتا ہے۔ یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی مالک اپنے آپ کو رکھ کر باقی اقسام ذوی القربی، یتامی اور مساکین وغیرہ کو منافع کا مصرف قرار دیا، اور یہ بات کہ یہ اصناف (ذوی القربی وغیرہ) نفع ﴿مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربی وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے فائدہ اٹھانے کے حق دار ہیں۔ مترجم﴾ کے حق دار ہیں کہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال کے مستحق بھی عطاء کئے جانے کے بعد بقدر عطا کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ **فَلِلّٰهِ** کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔ غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے لفظ **فَلِلّٰهِ** کو لایا گیا ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔ اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جملہ ”کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں“ اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس

لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دے دیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں ”اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے“ کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے ”ہدیۃ الشیعہ“ میں بیان کی ہیں وہ بھی ان شاء اللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں۔ اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں لاکر اس معنی کی طرف میں ان شاء اللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا۔

الغرض لفظ ”خاصہ“ اور ”خالصہ“ اور دوسرے الفاظ مثلاً لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا وغیرہ سے کہ سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کیلئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل ﴿متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یک دم آجاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جائیں۔ وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم﴾

سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص و اختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے خاص ہے مال داروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فے کے اموال بھی مندرجہ آیت ”مَا آفَاءَ اللَّهُ“ کے مطابق انہی لوگوں کے لئے

مخصوص ہیں جو آیت ”مَا أَفَاءَ اللَّهُ“ کے تحت آتے ہیں۔ مال داروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تا کہ تم میں سے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال مال داروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجت مندوں کو بھی پہنچنا ضروری ہے۔ مترجم سے مالداروں کے درمیان ہی مال گھومتا نہ رہے“ میں اس طرف اشارہ فرما دیا اب وجوہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہئے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہوگا۔ کیونکہ دو متضاد مجمل بیک وقت مراد نہیں لئے جاسکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں۔ مگر جب ہم نے وجوہ تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لئے رکھ لیا تھا اور بیشتر تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کر دیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص ہوگا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں اور یہیں سے فہ اور خمس کی منتخبہ اشیاء کے لئے لینے کا اختیار جس کو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے، ملکیت کے معنی نکالنا، قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقتی معنی پر زیادتی کرنا ہے یعنی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذر چکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہئے۔

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابو

داؤد سے مروی ہے۔

اور ابو داؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمر رضی اللہ عنہ حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے لئے بنی نضیر خیر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔ ابو داؤد نے یہ روایت بیان کی۔

حدیث دیگر

و حدیثی دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آورده:

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ "مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْفُقَرَاءَ ثُمَّ قَرَأَ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ ثُمَّ قَالَ هَذِهِ اسْتَرَعَبَتِ الْمُسْلِمِينَ عَامَةً فَانْنِ عَشْتِ فليأتين الراعى و هو بسرر حمير نصيبه منها لم يفرق فيها جبينه رواه في شرح السنة.

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا می شود که حضرت رضی اللہ عنہ فری را منجمله اوقاف می فهمیدند. حدیث اول صاف ست در دلالت این معنی چه حُبس همیں وقف را گویند و قطع نظر ازین، وضع و اطلاق خود مفهوم حُبس که به معنی محبوس ست بر این قدر دلالة دارد که از صل این اشیاء مملوک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نبودند بلکه همجو قیدیای و محبوسان که بهر چندی یا بهر دوام بکار سکارے همجو فلامان مملوک جانفشانیها کنند این اموال نیز همجو اموال مملوکہ زیر تصرف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند نہ اینکہ مملوک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند؟

علاوہ بریں این احتجاج خود به مقابلہ کسانے بود کہ فی فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و همجو عنائم قابل ملک می پنداشتند و این احتجاج در مجمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود و کسی انکار بریں احتجاج نہ کرد نہ آنوقت نہ وقت دیگر، نہ از حاضران نہ از عائبان بلکه هر کہ بشنید حق را روشن

دید و باطل را از حق جدا جدا فهمید.

باقی این قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایه اعتبار ساقط باشند و گویند که اخبار عمری را چه اعتبار . مگر چون بناء این تحریر . به رد دفع الزام و شک اهل سنه ست درین حواله چه حرج . باین همه تاریخ یکی از فریقین هم ان شاء الله مخالف این قول نخواهد برآمد . عمل در آمد نبوی صلی الله علیه وسلم همین طور بود . باز اگر گویند این قدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود اگرچه حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم در همین مصارف صرف کرده باشند . مگر احتجاج حدیث ثانی نه قابل دم زدن سنیان ست نه شیعه استیعاب فی جمله مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند و خداوند علیم را همچو حضرت عمر رضی الله عنه پندارند گویند که خدا را هم چه اعتبار نمود بالله .

و آنچه در یکی از دو روایات گذشته از حضرت عمر رضی الله عنه درباره اموال بنی نضیر چنین گذشته:

” لكانت لرسول صلی الله علیه وسلم

خاصة ینفق علی اهلہ

ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله .

و درین حدیث ست .

فاما بنو النضیر فكانت حُبسا لنوابه و نفقه اهل را بر خیر حواله کردند معارض یک دیگر نیست .

قبل از الفتح خیر نفقه اهل از اموال بنی النضیر گرفته باشد بعد الفتح خیر بطور یکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کآن مقتضی استمرار باین معنی نیست که گاهی مخالف آن بساحت و جود نیاید . هر فعل یکد و بار هم استعمال کآن در احادیث و محاورات عرب موجود ست . منجمله حدیث ” کُنْتُ أُطِيبُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَرَامِهِ حِينَ يَحْرِمُ وَلِحَلِّهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ ” است که از حضرت عائشه رضی الله عنها در بخاری فی ” باب الطیب عند الاحرام ” مروی ست . این واقعه بجز یک بار صورت نه بسته . چه استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالا جماع جائز نیست و پس از صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یک بار اعنی حجة الوداع اتفاق اداء حج رسول الله صلی الله علیه وسلم را نیفتاده . بالجمله مفاد کآن استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اهل لهم ماند . ما نیز در محاورات اُردو الفاظیکه بمقابله کآن موضوع اند ، در وقائع گذشته که بجز یکبار یا دو بار نشده باشند استعمال می کنیم .

اندروں صورت طلب میراث حضرت علی رضی اللہ عنہ و حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت عمر مفہوم میشود، اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بہ گمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تولیت باشد کہ بہ مرتبہ مالکیۃ خلالت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیہ بطلب میراث کنیم و وجہ شبہ آن طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ افتادہ باز حاجت این اشارہ ہیچ نیست۔

دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان رضی اللہ عنہ مشکوٰۃ میں لائے ہیں:

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی ”سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقراء مساکین یہاں تک کہ“
 عَلِيمٌ ﴿یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم﴾ حکیم“
 تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ
 لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي
 سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ط فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ط وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ (پارہ نمبر ۱۰،
 سورۃ التوبہ، آیت ۶۰﴾ کے لئے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ
 تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ اموال غنیمت ان
 لوگوں کے لئے ہیں۔ پھر پڑھا ”مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ“ تا
 آنکہ ”لِلْفُقَرَاءِ“ تک آیت پڑھی پھر پڑھا ”وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ“ پھر فرمایا
 کہ اس آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا
 ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مویشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں
 سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔
 ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ

عنه نے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے۔ کیونکہ حُصْن اسی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ حُصْن کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ جس کا لغوی مفہوم بھی جو مجبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوب لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوک اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال نے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے۔ اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے، اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے۔ اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا۔ پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا۔ لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے۔ کیونکہ فی کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار

قطعاً نہیں کیا جاسکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح کہہ دیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے۔ (تو یہ دوسری بات ہے) اور جو گزری ہوئی دور روایات میں سے ایک روایت میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بیان گزرا ہے:

”کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے۔“

اور اس حدیث میں ہے:

”رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپ کے ہنگامی اخراجات کے لئے مخصوص تھے۔“

اور گھر والوں کے لقمے کو خیر پر ڈالے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معارض نہیں خیر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی نضیر کی آمدنی سے لیتے ہوں گے لیکن فتح خیر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کان اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آسکے۔ بلکہ کان حدیث اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ایک حدیث تو یہ ہے ”کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی، یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بخاری میں ”احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کے باب میں“ روایت کی گئی ہے۔ (احرام کا) یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا۔ کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہاء کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کان کا تقاضہ مذکورہ طریقے

پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔ ہم بھی اُردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کان کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گزشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے۔

اس صورت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہ) کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں انفعالی استحقاق اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بناء پر ہوگا جو استحقاق خلافت الہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں تو تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال:

باقی ماند اینکہ صرف در سامان جہاد بکدام حجت بود. جہاد از مصارف لی نیست؟

سوال: باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بناء پر تھا (کیونکہ) جہاد نے کے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب

جوابش اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع این خلجان است. خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را ہنگر کہ چہ قسم میباشد. و باز آنہمہ ہذمہ سرکار بود. نہ اینکہ فقط خرج خورد نوش بدهند و باقی را حساب کردہ بگیرند. سفیر خدا وندی و نائب و خلیفہ او را ہر ضرورتیکہ در اداء پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزائنہ عامرہ خدا وندی بدهانند و باز ہمہ را بصرف رسول بنویسند غرض این خرج از بیت المال باشد و این نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی است. بہ نسبت اموال معلومہ. (بہ مرتبہ سالفہ کرم خوردہ)

با لجمہ از ہر پہلو کہ بینیم ہمیں می تراود کہ اموال لی از مملوکات

نبوی صلی الله علیه وسلم به مرتبه سافله نبودند. اگر بودند به مرتبه فوقانی بودند. مگر ماحصلش دانستی که فقط تولیت و اختیار تصرف است مناسب وقت بمصرلی از مصارف مقررہ خدا وندی از مستحقان

انفعالی صرف باید کرد این ضرور نیست که بهر فرد هر رسانید ورنه ادائے فی باین وجه ممکن نیست

”وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ“ نیز هستند که هنوز بساحت وجود قدم نهاده اند، کسی چه تواند ادا. خمس و زکوة نیز منجمله محالات عادیست. کدام کس است که جمله فقراء شرق و غرب و مساکین و غیره را تجسس کرده یگان یگان را دادن میتواند. اکنون اگر حدیث واقدی صحیح هم باشد چه حرج که مفادش بیش ازین له باشد، اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی الله عنه موقوف اند و آن مرفوع.

نمونیکه رسول الله صلی الله علیه وسلم گفته بود.

همین حضرت عمر گفتند. زیاده.....

فرض گویم که معنی خالصه و خاصه این نیست که گفته شد آن وقت ما را جوابی دیگر بزبان است. گویم سلمناً لفظ خاصه و خالصه و غیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق انفعالی. لیکن بهر انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی است. این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود که پس از سوال مندرج جمله.

يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ

جواب

قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ

آمده. یعنی درباره تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالی و رسول الله صلی الله علیه وسلم است نه بدیگران همچنین این جا تقسیم نه کردن مال فی را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت والله اعلم.

و این را هم گذار. در حدیث واقدی تضمین آیت ثانیه از دو آیت فی بغرض جواب حضرت عمر است که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند.

و حاصل جواب این باشد که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود. همراهیان مرا که بهر این غزوه رفته بودند در آن مصرف یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهرمن است و میدانی که اطلاق

آب و خاک و مال وغیرہ اسماء اجناس برقلیل و کثیر برابرست۔ اگر واقدی از مال فی برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد آندم ہم این گفتن رواست کہ مال فی برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد باقی تحمل مخصوص آنست کہ گفته شد۔ یعنی از روندگان غزوه ، جُز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی رانمی رسد۔ و اگر تضمین آیت ثانیہ غلط باشد و گویند بجای آیت اولی آیت ثانیہ را کاتب یا مصنف بغلط آورده۔ میگویم ما نیز ہمیں راہ میرویم۔ آیت اولی دلالت بر مالکیت خلالت میکند و میدانی کہ درین مالکیت کسی دیگر شریک و سهم آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم نبود۔ اندرین صورت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باین اختصاص ، اشارہ بآن باشد کہ دیگربرا در تقسیم این اموال مداخلہ نیست۔ مالک این اشیا از اصل منم۔ و این از همان قبیل باشد کہ در آیت قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ“ شنیده۔ پس چنانکہ آنجا بعد این ارشاد بانزال آیت ”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرُّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ“ مقسم انفال بیان فرمودند۔ اعنی ارشاد شد کہ خمس را جدا ساخته یکسان مذکور۔ باید داد و بہ نسبت باقی اخماس اربعہ اشارہ تملیک بہ مخاطبین غَنِمْتُمْ شد۔ ہم چنین۔ در اموال فی۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور دریالخرے و از اشارہ آیت اولی از دو آیت فی بشناختی بانزال آیت ثانیہ فی تقسیم اموال فی را بیان فرمودند۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بطور استحقاق لعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فی حاصل بود نہ دیگران را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق لعلی آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم همه مسلم۔ مگر دران مرتبہ بیع و شراہبہ و میراث وغیرہ تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسول اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھ لو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب نہیں کر کے واپس لے لیں۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے گی۔ تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام

ضروریات کے اخراجات دلائل میں گے اور پھر سب کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کھاتے میں لکھ دیں گے۔ غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا۔ اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات سے مرتبہ سافلہ میں نہ تھے۔ اگر تھے تو مرتبہ فوقانی میں تھے مگر اس کا حاصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، انفعالی استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فے کا اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے؟ جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے۔ خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے ہے۔ کون سا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقراء اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر ایک ایک کو دے سکتا ہے۔ اب اگر وادی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا۔ اگر فرق ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف ہونے والی ہیں جو حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رک جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو۔ مترجم ہے ہیں اور وہ مرفوع ہے حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو۔ مترجم ہے

پس گویا کہ وہ مضمون جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہاں اگر فرض کر لو کہ خالصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں، تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق

پر۔ لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے۔ اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں:

”آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں“

جواب

کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے آیا ہے۔ یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح ﴿اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فی غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے۔ مترجم﴾ یہاں پر مال فی غنیمت کے تقسیم نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

اور اس کو بھی چھوڑیے، واقدی کی حدیث میں فی کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فی کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرما دیا۔ میرے ﴿میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مترجم﴾

ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف میں یا نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا ہے اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے“ اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فی میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فی کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے باقی خاص محل وہی ہے جو بتا

دیا گیا یعنی غزوے میں جانے والوں میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور یعنی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا مال جہاد میں حق نہ تھا کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم ﴿

اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا ضمن لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آل سرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تفسیر میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ویسا ہی ہے کہ ”آیت قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ“ میں تم نے سن لیا ہے۔ بس جیسا کہ وہاں اس ارشاد کے بعد ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ“ کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف بیان فرمادیئے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دے دینا چاہئے۔ اور باقی چار خُمسوں کے متعلق ”غَنِمْتُمْ“ کے مخاطبین کو مالک بنا دینے کا اشارہ ہو گیا۔ اسی طرح نے کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پالیا اور آیت نے کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ نے کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے نے کے اموال کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعلی کے طور پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نے کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آنسور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع و شراء، ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔



نمبر اول

من یروانه بحیثه ایفتخه فی الدارین

المشرف علیہ آذان حمید و زمان سعید رسالہ عمیق و غریب کہ
در تحقیق مضامین و بحث فی تفسیق کلمات لغزشین فرود آید

مجموعہ تاریخ پانزدہم و بیست و نول ہجرت

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا سید موسیٰ قاسم صاحب

تفہیم مولانا ممدوح کو در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند
و یحودت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علیٰ اہل تحقیق

در طبع مجتہالی اہل تہام محمدتائیل طبع گردید

جلد اول

من لویت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

نستند به زبان سینه و آن میند سازد منزل در سائل قاسم معلوم که مستطیر و دگر است

مکتوب اول

در جواب شبهه بعضی فاضلان که در باره عدم مملوکیته فدک در رساله
پدیه شیبیه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایتی واقع شده بود

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رو قال قلت یا رسول الله صل الله علیه وسلم این همان بنا
فیلان غلق غلقه قال کان فی عمارتیه هزاره نوزده باره غلق عوشه علی غار که در مشکوٰه زبده
مردی است

تفسیر نهج مولوی محمد قاسم صاحب فتاویٰ تاج پانچواں جلد ۱۳۹۲

در مطبع مجتبیائی بلال زین المطابع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد مجید، اسلمی اوس خدائی پاک کی جس نبی آدم کو خاک سی شرف المخلوقات بنایا اور جوہ
 عقل و رحمت و ماک کی حمد کائنات سی شرف کیا اور درود نامحدود اوس فضل مخلوقات سی
 والد سلیم پر کہ گمشدگان تیرہ ضلالت کو بواسطہ توردایت کی راہ مقصود پر لگایا و حسب فرمان
 سجزیان علمت علم الاولین و الاخرین کی اوج و داعی لقب ہونی کی دین میں اسکی فی جلد
 شریع و ادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلوات کی یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی ہستم دست
 عبد الزناق بیگ منصرم مطیع مجتہبی اصبح اللہ حالہا خدستین جلد صاحبان اہل ایمان اسلام
 عرض کرتی ہیں اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد جاتیاب علیہ علی آلہ واصحابہ الف الف صلوات
 و سلام برفیع ہستم و بیشتر بچہل اس نامہ اخیر میں علم کا نام ہی باقی ہی چہل کی وہ کثرت ہی کہ
 چہ بیان مگر تاہم فخر لانا مثل مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مدنیہ ہستم
 بعض تصنیفات اپنی نظری گزری کہ جنکی یکس سی ایمان نامہ ہوتا ہی تحقیق بیان توفیق
 مضامین سی سلف صدائین اور علماء متعین کے علم کا سامرہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ صدق
 و یقینی عجاوبہ ولا یخلق عن كثرة الذل شک و آن وحدیث کی دقائق و نکات قیامت تک باقی
 رہتا ہی بنیاد جمعی نظر خیر خواہی خلائی چہ اپنا از کا مناسب جانا تا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور
 ق ت فداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اوس مجموعہ کا یہ اسم العلوم
 انومادب س تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کہین ہر کہ ہی دعای خیر ہی یاد کرن

اسباب تحصیل قبض اند و قبض سبب ملک بین سبب این تہمت بنام این اسباب بنا و عین و در آن ملک
 منی المفعول صفت ال است و ملک منی الفاعل صفت مالک مگر نمیتواند شد کہ ال را احد لغتان را کہ
 بتامر ملوک و باز یار و مالکان گردد و بجهت ملک با دو از یک آید آری الفرق اصلیه طلبت میان آید باز
 از یک شیء اختاب مملوکتی بد کس داشته باشد حرجی نیست خود میدان کہ مہ عالم و عالمیان و جمیع ملک
 و الارض شہادت آیت و سد مانی السموات و الارض بحیث الوجہ و ملوک و تعالی است این نیست کہ
 لسن و گیر و یضف یا کم و بیش شریک و تعالی است تعالی احد عن ذلک غلو اکبر المکر باہتمہ من آدم
 طویل کثیر اموال ملک داریم و از مملکت خود می شماریم اگر ما نیز با اعتبار ملک همان مرتبہ باشیم کہ خدا تعالی
 مسلم است شرکاء غیر متناہی ہم جنب و تعالی خواهند بود و تعویذ باشد چارہ بجز این نیست کہ ملک از
 ظلال ملک و تعالی چنان باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظل آفتاب باشد باجمہ موصوف بالذات
 بملک ہون و عدہ لا شریک است مگر چنانکہ آب بہش گرم گردد و آئینہ زمین و دیوار و شہار
 بافتاب منور شوند و باز قدری تعدی آما از زمین ہشیار بطور آید و با بخت فاعل آن آما را بجا شہار
 شوند ہمین سان جمیع ذوسی العقول بعروض قوۃ قابضہ و محرزہ مصدر قبض و احراز میگرددند
 و بجد مانگان شمرده میشوند عرض چنانکہ آئینہ مصدر تنویر میگردد و بظہیل عکس آفتاب نور بدیوار
 ہشیار میرساند زمین دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیدہ نور عرضی کہ از آفتاب گرفته اندرون
 خانہ بار قدری منور می گرداند و آب مصدر استخفین میشود و بذریعہ حرارتیکہ از آتش گرفته ہر چہ در
 می افتد یا بر میریزد گرم میگردد و بچنین بوجہ عروض قوۃ قابضہ و محرزہ کہ ہمانا حاصل ہم حاصل
 قدرۃ است بنی آدم نیز مصدر مالکتی میشوند و اموال املاک میگردد اند لیکن پیدا است کہ خود
 فقط بکثرت و انعکاس ظلال عکس فقط یک دفعہ نیست از موصوف بالذات صد مانند اصل
 انعکاس از یک پایہ بیاید دیگر تصور است کہ از آفتاب استفیدست و آئینہ از قرود و دیوار از آفتاب
 استفید میگردد و بچنین اگر آئینہ های دیگر نیز آیند تعدی و انتقال فیض از آفتاب ال خبر الہی است
 است غایب مانی الباب ہر مرتبہ لاحق اند کہ بہ سابق منیع شود چون در ما نحن فیہ نظر کردیم

باکستی خداوند و صدها شریک و مالکان مجازی یعنی لسان با و شما یکدیگر است بطرف آمد آن کیست احدی
 راه که ما خلقت الافلاک صیب پاک جناب قاتل کتاب عالم حقیقه و شنبه کبری بزین علیا محمد رسول الله
 صلی الله علیه و سلم چنانکه وقت شب لم بیان آید و بزین حاجز در میان آفتاب زمین و زمینان شود و بوسیله
 از نور آفتاب مستفید کردیم و بقیع میدانیم که اگر در میان آفتاب بود این جلوه شب مهتاب میسر می شد چنانچه
 نوات پاک محمدی صلی الله علیه و سلم از میان آفتاب این بزین کبری و سید فیوض وجود و دیگر فیوض
 بلا فی شد حائق بلکه خصوصاً افراد مومنین و مومنین و بیرون وجود خارجی در بر شیکشیدند و این عالم
 شهادت را مشاهده میکردند مثلاً این تحقیق دقیق سخن است پس عیق اگر در پی استیجاب آن شوم این
 یکدیگر ورق نسیخه مطولانی شود و اگر در ختمش درم شاد مقصود و جلوه و نغمه ای در ختم می کشیم گاهی بدلم می
 که حاله بر انبیای و فتواریتدیر الناس که در غیور باطل صدیقی مطبوع شد و نمایم و گاهی بدلم می یک
 در تمام کلمات پس بخشش و بجز بصلحت و در خود آن نیز که در حق انصاف و بیایم بنویسم بشود و صفت
 شد و در جای بیفرمانند خاتم النبیین و در جانی ارشاد است البنی اذن بالکرمین من نفسی معنی خاتم
 النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمان نبوی صلی الله علیه و سلم آنراست از زمانه بسیار گذشته
 و باز بنی نجر خواهد آمد مگر میدان که این سخن است که می ست در آن نزدی بانبا صلبه باکان محمد ابا احد
 من جاکم این معنی را چه عاقل و کرازان هستند که فرموده فرمودند و لکن صل الله علیه و سلم خاتم النبیین اگر از
 من پس چنین نیست که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی است صل الله علیه و سلم و نبوت
 حضرت صل الله علیه و سلم در عالم حساب مستفاد از نبوة دیگران نیست پس چنانکه نور قرمز آفتاب است
 و نور آفتاب از نور درگزیست بلکه مستفاده اختتام یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخر الزمان
 بدیشاخت صل الله علیه و سلم چون همچنین بار آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صل الله علیه و سلم خود
 ممنوع بود بعد طلوع آفتاب غروب زوشفق چنانکه حاجت نور که اکث نور قرمز نیست همچنین بعد طلوع
 این آفتاب نبوت با بقا نور کلام الله که از فیوض است چنانکه نور شفق است حاجت نور نبوة دیگران
 بنی علیان که بعد از کلام ربانی از چنان عالی آمدن قیامت تقدیر یافته و در بیشتر تعابیر عالم

ان وقت اگر نبی گیر می آمد مضائقه نبود چون اینقدر دریافتی خود داشته باشی که همه دنیا مانند بوزوگران
 در دولت احمدیه از صراط احمدیه مسلم مگر محمد بنی اولی بالمؤمنین اگر چه شخصیته منبایه یک حکم کلی نیست چه معلول
 تقصیر العنوان مشتق موضوع وابسته اند اینوقت اینکلام شایسته است که گویند هذا السید الحسنی الحسنی مشتق
 للتظیم والتکریم اینکلام اگر چه بغرض تعظیم یکس مشارالیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شنود
 که استحقاق تعظیم دین یک کس نیست بلکه هر سیدیکه باشد استحقاق این تعظیم دلزد همین سان اینجا باید
 اکنون بشنود اول یعنی اقرب است یا احب یا اول بالتصرف در میانان ثلثه اگر بغور دیده شود
 باهم ربط تلازم است اقربیه علت اجبیه و اولویتی است و بدین سبب اجبیه و اولویتی از اقربیه جدا نمیشود مگر
 قصه برعکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضم ضمیر خود برین قدر شایده اند که علتیست معلول کدام
 گران اگر در تعقل و تصور اقربیه مشارالیهها وقتی باشد این سماعل نتوان شد بنا برعلیه می نگارم که علت است
 میتوان گفت که از معلول خود به نسبت ذات معلول هم قریب تر است چه معلول خود تعقل ذات خود
 بی تعقل علت نتوان کرد و جیس اینست که معلول از ماده ازین تعریف و تشبیح نتوان کرد که اثریست
 از طفلان علت نوافق اب اگر بر زمین افتد و در عرف ماد موب گویند اگر برسند زباده ازین چه گویند
 اثر آفتاب است یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربه که بر سوال سیلونیک عن الروح ارشاد شد
 از همین قسم است و من عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جا است غرض که معلول یک معنی اصناف
 باشد مثل فوقیه و تحتیه که تعقلش بر تعقل علت موقوف باشد اندر صورت اگر معلول خود خواهد خورد
 دریا باطل غله خورد دریا باطل خورد خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول علت در راه می افتد
 و ذات خود بعد از آن حی آید اگر گویند علت اقرب الی المعلول من نفسیه جای باشد و میدان که درین
 میدان حرکت در سوا حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست و اینقسم قریب در بیانات یا موصوفات
 و اوصاف و لغات و تعصاف آنها تقصیر لغاتیه باشد ممکن نیست در بیانات بون بعید باشد و در لغات
 نیز تباین مابیت و نفس حقیقه می بود از چه در محل احد چنان مجتهد شوند که زید و عمر در مکان واحد یعنی
 حدود و اطراف نمی بد گیر می چسبند و بسایه زبان هم متعین شوند در مابیت تباین است یکی با دیگری

معنی ندارد این قسم قرب نیست که صدق اقرب الیه من نفسه یکی به نسبت دیگری باشد اینجا نفس خود است
 است بلکه قرب نیز اینجا حکم بعد دارد و العاقل تخمیناً الاشارة اندر مشهور است برتری با مومنان از خود
 حلاوت علیه باشد لوزنشان با او ربط معلولیه و سابق دانسته که انبیا و اولی الامر حضرت صلی الله علیه و سلم همین
 ربط دارند نظر برین انبیا و اولی الامر که در میان آفتاب اندرون خانهها که مقابل آفتاب باشند
 واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و اولی الامر خود واسطه هستند میدانی که ضعف نبوة کمالات است از کمالات
 علمی که همچو ضحک بکار غضب غیره اوصاف معلوم و مرتبه اول بالقوه بافضل مرتبه پنجم از معلولات معلوم
 بالذات تنها باشد اگر میباشد باقران تحریکات بسیار خارجیه میباشد اگر باورنداری بگفته و آفتاب
 مستقیم از مگر این استاره را عرض نیست که در دیوار خانه و کاشانه از آنها بهره مند شوند و عقیده شمشیر
 قرمز و آفره افق زخمت با سبک باشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از آنها سوز میگردود و بر که
 نمی آید میگردود همچنین در آن گردید شمشیر قرمز استاره مذکور لازم نیست مگر آنست که شمس و قمر باشند
 مگر برینند گمان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند عرض بعدی اوصاف با وقوع
 اوصاف دیگر بر آن اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال است تمام
 نیست چون فعلیه منحصر درین دو قسم است و حسب تقسیم قوه که فاعل باشد یا مفعولی یعنی فعلیه با
 یا انفعال فعلیه نیز ششم بر همین دو قسم است و فعلیه هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات است
 لاجرم در نبوة که در انبیا و دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم است مرتبه قوه هم از فیوض
 باشد مگر مرتبه قوه را میدانی که از لازم ذوات او شان است ز از عوارض مفارقه چه بر نبوة اول ضرورت
 حکم نیست نه مینا ضرورت همة و اراده و مرتبه قوه این بر دو صفت از لوازم ذاتیه ارواح است نظر برین
 بدین معنی که انبیا شهباء روحی بر فروع محمدی صلی الله علیه و سلم هستند همین طور ارواح استیوان انبیا شهباء
 شهباء در واقع علیه شان و این طرفت روح این است نیز از فیوض محمدی است صلی الله علیه و سلم از فرق
 است بین محمد است که ارواح انبیا همیش خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم منزه اند پس آفتاب
 درین بین است نه از اینها زمین و دیوار اندرین صورت نور محمدی صلی الله علیه و سلم در جمله انبیا و اولی الامر

سابقین لاصحین بالضرورت ساری باشد و آن قوه علمیه و عملیه که قوه قابضه گویند یا سوز مرکب بنام سبیل
 است یکی از عطایا یا محمدی صلی الله علیه و سلم باشد غرض سرمایه مالکیت دیگر اهل ایمان از آن بجا داشته و جبار
 و امین آنست و در عالم صلی الله علیه و سلم و باقی ایمانداران از اجبار کرام و امتیاز همان نسبت است که
 در آفتاب قمر و غیره شیار است که نورشان با عرض است و مستغنا و از آفتاب که نورش بظلمه با انوار
 یعنی اینجا نیز کمال صلی علی موجبات مالکیت یکطرف بالذات است و یکطرف با عرض مهیدانی که اوصاف
 عوضیه اگر چه در بادی النظر از ان معروضات عینی موصوفات با عرض نمایند لیکن نظر حقیقه شناسان
 قصه منبع و گریست آن جمله این قسم اوصاف از ان موصوف بالذات جدا از بار علی نه مملوکات
 دیگر اجبار کرام علیهم السلام و امتیاز ایشان هم مملوکات این است در حالت مالکیت و گران نیز از
 مملوکات آنحضرت صلی الله علیه و سلم باشد اینوقت معنی برزخیه کبری و وسیله بودن آنحضرت صلی
 علیه و سلم استحقاق مقام وسیله که در دعا را از ان هستند عا. آن بجز آن سرور و جهان است
 صلی الله علیه و سلم و هم آنکه در آیه و اعلو انما نعظم من شیء فان لله عزه و الرسول الذی القربی القربی
 و آیه ما افار الله علی سوله من اهل القری فلعن الرسول الذی القربی که نظر رسول اتمام جدا گانه
 اشاره بر برزخیه آنحضرت صلی الله علیه و سلم در میان خدا تعالی و مخلوقات فرموده اند و اشعار باین
 کلی ایشان بعد خود نموده اند و بر مالکیت عالم آنحضرت صلی الله علیه و سلم گواهی داده اند هم محقق در قیام
 و هم دانسته بشی که خلافت مشارالیه از آیه الی جلال فی الارض خلیفه بحسب الوجوه خواهد با اعتبار کلاه
 با اعتبار حکومت اگر نصیب آنحضرت صلی الله علیه و سلم نصیب در میان خداوند کریم ایشان است این خلیفه
 عظیم ایشان فقط و در فرق است یکی آنکه کمالات خداوندی بحسب الوجوه و بهر پنج بالذات ناقص
 خانه نماند از خانه دیگران بدریوزه نیارده و در ذات محمدی صلی الله علیه و سلم اگر چه همه کمالی باشند
 مگر همه عطار آن بی نیاز مطلق است دوم آنکه خداوند کریم را از مملوکات خدا نفسی مملوک است که کمالات
 او تعالی ازلی و ابدی و قار الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم مابجه مملوکات
 خود نمایان نبی صلی الله علیه و سلم ابابکر صدیق است از خود و نوسان بهر تن پوشش چاره نیست نظر بر این

با اعتبار روح بر فروع حضرت صلی الله علیه و سلم چنانکه از دیگران در مرتبه فوقانی بودند همین روح پاک صلوات
صلوات بر محمد و آل محمد بود با اعتبار عنصر خاک در قطار دیگران اندک شایسته نظر بر همین دو مرتبه است که جانی
بقراب انقرین اما با بشیر مثلکم ارشاد شد بجائی بر قاطعان ما هذا الا بشیر مثلنا و اشان ذلک بحار فیت
و غیر تبلیک آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم نیز فراموش نکند دیگران همچنان باشد که ملک یکدیگر هم
معبود یکدیگر باشد عرض چنانکه در مرتبه اول اجتماع اقربان ملک نبوی صلی الله علیه و سلم با اهل کاک دیگران
مخبر بود درین مرتبه اجتماع و اقربان متمتع است و در پیش خایر است درین مرتبه انتفاع و استمتاع مطلقه
و بعدانی که یک لقمه در دو شکم توان رفت یک اگر چه بعد از آن توان پر شید علی بن ابی طالب
انتفاع دیگر را تصور باید فرمود ازین حد و استقامتی که در حق پیوند مالی اولی است با اعتبار همین مرتبه
بر حیثه وقف کردن یا بودن مالی همین است که دست از منافع بردارند و ظاهر است که با اعتبار در
فوقانی نظیر منافع از اول نبوی تا خلفاء بعد از آن درین تقسیم بود که با منافع سروکاری نباشد
و هم ظاهر است که انتفاع ملک در وقف ضرورت در مرتبه تحتانی تصور است با اعتبار مرتبه فوقانی
انتفاع ملک همچنان متمتع است که انتفاع ملک افندی مدینه خلافت است که از آیات ان جاعل فی الارض
خلیفه در یافتی چگونه بر پا خواهند داشت عرض صحیح و شر او به و میراث و وقف نبی صلی الله علیه و سلم
بر همین مرتبه باشند سخن چهارم اینکه مصحح کتاب ملک چنانکه مرتبه فوقانی است مرتبه تحتانی
بر ظاهر است که نور از من جبر انکه انتفاع باقی باشد از من تدارک همچنین ملک خدا در رسول الله صلی
صلوات بر محمد و آل محمد است از نیاست که غنائم را با آنکه حقوق غنایان بآن تعلق داشت و حق که در
تقسیم آن اختلاف احوال در نمود غارتگران لغتند که تنها از آن ماست و دیگران لغتند که ما را نیز از
یکدیگر با نیتوارشاد شد سلوک عن الانفال قبل ان تغفل صد و الرسول عرض ازین ارشاد است
که اصل ملک برای خداست رسول الله صلی الله علیه و سلم شالودین باره و مجال هم زدن نیست بر وجه
ارشاد شویسرا بدینا و همچنین در حدیث است صد ما نخذ قبله با علی ازین تقسیم درین تقسیم که درین حدیث
است صلوات بر محمد و آل محمد است که عطا یا خدا تعالی این ملکات بنی آدم را ملک خدا تعالی بایشناخت

و انساب بنابر متعالی از دیگران اولی باید بداند است و در نه با زبان ارشاد و لغوت چه تفسیر است
 زوگان منی بر همین اولیة انساب است زیرا غیر بلکه خود در قرآن شریف ارشاد است صد مافی السموات
 و مافی الارض در آن تبدوا مافی لغت و معنوی میسکیم بعد این محاسبه وقتی بجای خود باشد که انسابی که
 صد مافی السموات الخ مفهوم شد مسوق به و در خیال مالکان مجازی باشد که خود را مالک اموال تصور کرده
 استن صرفاً بجای می بندند شتند و ظاهر است که اندر صورت بنابر این رو بر همان اولیة خواهد بود سخن
 چه هم آنکه حله انچه اموال ضمیمه اموال صلح منی بر همان خلافت است که فردا کمال انجذاب آخر الزمان بود
 صلی الله علیه و سلم چون توضیح این تفصیل در میز خواهد میاید که قدری دیگر قلم بسایم آیه و ما خلقت الجن و لا
 الا ليعبدون بران دلالت دارد که غرض اصلی از خلق انسان عبادت است چنانکه غرض اصلی از پیدا
 کردن آتش و آب مثلاً سوختن و خنیدن و نوشیدن و سرد کردن و آیه و خلق لکم مافی الارض حیسان
 دلالت دارد که غرض از پیدایش اموال حاجت روائی نبی آدم است اندر صورت این قصد انچه
 که گویند اسپه سوار است و گاه و دانه پسر سپاه را هر مائل که برسی همین خواهد گفت که غرض از
 دوانه همان سواری است و چون نباشد اگر گاه در خانه بنشیند اسپ جلان بدید یا بنشیند
 که مافی الارض نیز بر عبادت است اگر باشد فرق واسطه و قدم واسطه باشد اندر صورت غلیظه خدا را
 ضرورت که از او شان بستانند چه در دادن اموالی غرض معلوم بود چون تا بان خداوندی برینند که
 مال خدا بخار خدا نمی آید با ضروری باید که از او شان بستانند چه دیگران بدیند بلکه اگر خود بر جان کافران
 دست یابند بگیرند که او ننگ لا انعام بل هم اضل غرض چنانکه اسپ که بکار سواری نیاید یا بر سپاه
 سواری گاه و دانه بکش همچنان لسانی که کار عبادت نکند کار عابدان بلند با جمله کافران بود بر فوت
 غرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکه آنها ملوک انسان اند کافران نیز ملوک او شان خاست
 غرض از مال کفار منی برین نکته است که دانستی میدان که این داد و ستد تعین بدتره فو قانی
 یعنی بدتره خلافت چون این سخن چند مهبود شد سخن دیگر نیز میاید شنید استحقاق بدتره است
 یکی فاضل فیضی و منفصله و منفصله از اول نیست که فعلی وجودی موجب تعین حاصل میاید

تبعن دیگران مثل دادن قیمت صیغ با جانفشانی در جهاد که صورت حقین و استیلا است از کلمه هر چه
و استحقاق مالکیت بدست آمد و عرضم از ثانی نیست که از مالکان استحقاق تملیک نمود و محتاجات
تبعن اینطرف عدم محض است بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنه که دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم
دو را به صاحب ساقه که بر عدم فراغت کس معیشت بوجه مشغولی خود بجا بر بانی یعنی ادا رسانیدن
تعمات بود یا مشغولی قریب خود اشاره میکند بر روی کار آمده گویند صاحبان این اعدام بزبان
دعا مانده اند و تعالی و ذلالت بر نقصان از حضرت رحمان میکنند با جمله کس استحقاق قبض
بزند و دیگر استحقاق قبول عطاء است. التماس موجب مالکیت است چنانچه صیغ و شر او غنیمت و غیر
اسباب تملک میباشد دوم موجب مالکیت است چنانکه از آیه انما الصدقات للفقراء والمساکین
و اخرج استحقاق غنیمت از اول استحقاق فی ازیانی است چنانچه مفهومات مندرجه است
انما الصدقات طایفه اما افاضه و آیه و اعلم انما غنمتم بران دلالت دارد و وجهش همان است که حسب
یک قبض است و اینجا مویجات تبعن منقول حکم اول نیست که در صورت عدم ادا حقوق از
سبب برگشتن باشند صاحب حق را نگهائیش فریاد باشد و ندادنده حقوق نماند حقوق اعباس
بگردن خود بردن و نماند و بالعرض نماند حقوق اعباس گفتند حکم ثانی نیست که اهل حق را گنجایش
تقاضا نبود و در موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را داد و نماند حقوق اعباس برگردنش مانده حقوق
عباس چنانچه تادکان زکوة امیدانی که حقوق اعباس گردن خود می برند حقوق العباد اگر چه با
تعلق انضالی این حق زکوة احق العباد هم گنجه میشوند و نیز از احکام این استحقاق نیست که
خواه یکی در سخنان مال حق او کرده شود یا به غیرین و به همه بیجا از عهد ما دار فارغ می شود
طلب زکوة خود میدانی که رسانیدنش به هر فرد فقراء و مساکین ضرور نیست در نه یکی هم ازین
حقوق بگذردش نشود و به نیک بد شرک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر
یک کس هم واد کند باکی نیست لیکن مال فی ارتقید می گویم ازین قسم است چنانچه آیه
لما جاء رسول من اهل القرى فهدى لهم سبيلهم والى القرى والى القرى والمساكين والى القرى

که بل از ایة اولی است و بهین سبب او عاقله در بیان نیاید و اندرین مدعا دالالت تمام دارد
مفهوم رسول خود بر بقدر دلالت دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربانی نیز
باین وجه که مراد اقربا حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم اند و اقربا را با حکم قرابت بطبع اعانته یکدیگر
خصوصاً فردا کمل ضرورت یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم که بزرگ و لایق خاندان خود نبود
قیمت ایشان بودند و آنحضرت صلی الله علیه و سلم را فرصت نیست دلالت بر همین تفسیر میکند و آنکه این
آیة اولی و اما آنکه صلی الله علیه و سلم را در کتب لایق لکن الله لیسطرسه علی من یشاء
و الله علی کل شیء قدیر و همی دیگر بباطری آید بجای خود نیست حکم مقدمه گذشته این تسلیط بود
صلی الله علیه و سلم یعنی بر بالکیت خلافت است پس این قبض از مویجات ملک تختانی نباید چندان
و بهین است که در آیة انفال همین قیل بالانفال بعد از این خود گفتند و می گفتند که فعل خام و غلام
و نوکر تیره فعل مولی و آله او میباشد چیزی جدا گانه نباشد که قبل تقسیم ملک ایشان شمرده شود و آنست
در جمله ما و جنتم اشاره قطع طمع دیگران باشد و از لکن الله لیسطرسه اشاره اشبات ملک فکرات
به ملک تختانی در نه معارض آیة ثانیة خواهد شد باقی ماند مفهوم بیامی و ساکنین و جدا داری
ایشان خود ظاهر است همچنین مسافران اینند که از خویش و تبار و یاران غمخوار جدا افتادند و سبب
صرف همه فرایم باین هجوم مضارف در تنهایی اگر افلاس و ساز نباشد یا زک باشد چون ازین
فایز شدیم میگوئیم که حدیث مرفوع که بحواله و اقدی اشاره آن کرده اند اهل نزد اکثر محدثین قابل
اعتبار نیست که بمثل و ضامین ادشاز شمرده اند تا آنکه توشیح ایشان کرده اند فقط توشیح ایشان
کرده اند توشیح جمله روایة ایشان نکرده اند تا حدیثیکه حال جمله روایة معلوم نشود نتوان گفت که این
حدیث ایشان چه حال از صحیح است یا ضعیف بسیاری از روایات آن حدیث مثل ترمذی باجم
و ابوداؤد و غیره بشهادت ایشان ضعیف است تا با اقدی که بحالات قدر ایشان منحوا بحدیث
چند رسد آری بعضی حدیث موقوفه متضمن اینست مضامین از حضرت عمر در بعض صحاح آمده اند و
نقل آن حدیث میکنم باز کشف مشهوره میباید در شکوة در باب فی از نجاشی و مسلم آورده عن

بن ابراهیم بن محمد ثمالی قال عمر بن الخطاب بان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يقول
شيء لم يسمعه احد غيره ثم قرأ ما افاد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفتق على ابد نفقة من هذا العالم ثم ياخذ بالحق فيجعله جعل ما ان الله يفتق عليه
وحدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در همان باب آورده و عمر قال كانت امال بنی انفسیر مما
فانزل الله على رسول العالم و جعل المسلمون عليه خيل و الارباب فكانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصد
يقف على ابد نفقة منتم ثم جعل بالحق في سلاح و الكراة عدة في سبيل الله يفتق عليه زين و وحده
في هر بیان را در هم مالک به معروضه نسبت سرور عالم صلی الله علیه و سلم بیل می آید که آنرا که نظر بر مقدار
ذکر ما زانچه از میدانم که انشا الله هرگز از قدر این دو هم نخواهند شد و لفظ خالصه یا خاصه اگر
یعنی مجموع حدیث قبل از ثمال مورثان و جمعی شوند و بعد دیگر سوا این دلوا حق این مضمون که در حدیث
و در حدیث مؤید و هم ذکر اندر محل دیگر اینهاست از تفصیل این اجمال آنکه براد لفظ فلسف و غیره
کامنه بین جانب شریعت که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاده از آن است که در جمله
اموال از بعضی مقدمات دریافته که در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مخالفت افتاد و بعضی بدین
نظرند که این اموال را بر شش حصه تقسیم کرده آید یکی بنام خداوند عالم و دو هم بنام سیدان نبی صلی الله
و سلم باقی سهام بنام شرکایان دیگر حصه هر شرکب باو باید سپرد و حصه خداوندی در بنای کعبه و مساجد
صرف باید کرد و اگر آنرا که نظر به یک بین عقل بر شش اس فارز بنام تقسیم راضی نشدند که اندر صورت
استحقاق فعل و منفعلی بر بر شود و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتی و توفیقی نه براد از مقدمات
سابقه دریافته که مالک خداوند مالک الملک اصل بوده که است و میدانی که در جیش همین اعطاء وجود
که در موجبات استحقاق فعلی بازمیر با است چه اگر براد او و پیش نظر کنند عطاء زیاده ازین چه باشد که
وجودها که در اعطاء نیز در حق است با نسبتی ندارد و اگر بر قبض نظر افکنند بعضی با او ازین
که در صورت بالذات را بر اوصاف فایده خود باشد یک لحظه و یک لحظه انفصال ممکن نیست تا گویند که
نمیست او توان بود در حق دیگر موجبات استحقاق فعلی استحقاق فعلی خداوند مالک الملک میرسد

بگویند چه بدالات این لفظ از برد و طرف مکی سیده می بیند و میدانی که بخواد برتر خیمه همین است
 و پس که برد و جانب ساسبی داشته باشد و ازین تقریر آن ظمان بهم زمینه برآمده باشد که با تمام
 اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انفعالی است بدلت ظهور کرده باشد یعنی
 سیر استحقاق انفعالی اول ممکن مالکان استحقاق فعلی ضرورت و وجه اندفاع این ظمان
 نیست که باید از لفظ فصد اشاء و همچنین فرموده اند که استحقاق فعلی درین اموال خداوند و احوال
 است توکولی چنانچه در اوقاف عباد موافق رای امام ابوحنیفه در اصل شی مؤتلف است
 و اتع باشد و منافع را تصدق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته اصناف
 باقیه را مصرف منافع مقرر فرموده و اینکه این اصناف مصرف منافع اند از مصرف اصل مال مالک
 استحقاق انفعالی چنانکه در مستحان فی بایفه میشود همچنان در مستحان زکوة هم بایفه میشود و میدانی
 که مستحان زکوة بلکه مستحان اوقاف هم پس از اعطای مالک قدر عطا میگردد و چش همین است که
 در ایراد لفظ فصد تعبیه فرموده اند غرض از این سخن بگفتند ایراد این لفظ محض بیکار باشد چه اینهم
 توان گفت که اوصاف عرضیه اگر چه استی مصناف بسوی معروف میشود یعنی مصناف الی الموصوف
 بالذات هم باشند بدین جهت لفظ فصد آورده بجهت بیان مصارف کرده اند زیرا که این کسبه
 خدا تعالی مخصوص این مال نبود پس چه ضرورت افتاد که در اینجا تخصیص ذکر خود بیان آوردند
 اگر چه سخن فکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین مان ذکر میفرمودند و اگر جمله قیل الا انفعال صبر است
 بر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در جنس بیکار بود و قتی که هم
 خاتم را از آن خود گفتند جنس کحصه از آن است خود از آن باو تعالی کرده علاوه برین در موضع
 تشریح بار شلوات و صدای السموات الارض و شباهه ذلک است این عقیده را خود مستحکم کرده بودند باین
 استقامت این فکر موجب تولد شد مذهب انقاری بر یکدیج بدیهه اشبعه کرده ام نیز انشاء الله برین امر گروه
 حاصل اند و نیز بعضی عادیث هم بر سبب دیگر آورده اشاره باینستیم خواهیم کرد انشاء الله باجماع الغنم
 تمامه خلاصه روگیر العنا مثل لم یصله الله و غیره که ظاهر بیان را در هم مذکور بخاطر می شنیدند از معانی

نظر سرسری است یا بداهت و هم در نزد خود میدانی که این الفاظ مخصوص مالک منقول و غیره است
 نیستند تا چار و ناچار باسی عقل ترا شکسته در بی و هم مذکور و ندان این الفاظ باعتبار معانی مختلف
 موضوعه لها ازین محل متبادر عامند و عام را قبل دلالت دلائل مخصوصه بر محل خاص بود آوردن
 کارگسائی است که دم را از سر نشناخت خود میدانی که خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم است
 عام و غیر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت که زکوة مخصوص به فقر او ساکنین و غیر هم اصناف
 معلومه است اغنیاء را در آن جفتی و استحقاقی نیست علی هذا القیاس اموال فی خاص بهر اصناف
 مندرجه آیه ما افار الله دست اغنیاء را در آن مداخلت نمیرسد چنانچه خود بجهد کیلا لیکن ولله
 بین الاغنیاء منکم با بیجا نباشد اشاره فرمودند اکنون محبس مخصوصا باید کرد تا اگر هم رسند
 بهیادند این کلام مجمل باشد چه دو محل متضاد بیکدم مراد نتوان شد تا عام گفته باطمینان
 مگر چون تلاش مخصوصا کردیم بشهادت مقدمات گذشته یقین دانسیم که این اختصاص باغنیاست
 که جناب سرور عالم صلی الله علیه و سلم این امری را بر خود داشته بودند و بیشتر دانسته که در استحقاق
 انضالی رسانیدن حق بهر هر فرد و هر هر صنف از مستحقان ضرورتیست یک فرد هم اگر چه
 کمتر از همه و او را بداند بر آید چون مالکیت خلافت مخصوص با جناب صلی الله علیه و سلم بود تقسیم
 تولیت همه برای ایشان باشد حاجت دست نگری دیگران نبود و از بیجا اختیار اخذ صفایا از
 عین فی که همه اهل سنت بهر آنحضرت صلی الله علیه و سلم تجویز فرموده اند موجه دانسته شیخ نجف
 ازین خصوص و خلوص دیگر مضامین موده همین معنی ملک بر آوردن قطع نظر از آنکه اخذ
 از معنی مطالبه است مخالف دلائل قطعی است که بعضی از آنها در گذشت و بعضی را استثنای کرده
 یکی از آنها حدیث مالک بن اوس بن احدثان است که در مشکوٰۃ الבודהاود آورده و معنی
 قال کن فیما تجتهد به عمران قال کانت لرسول الله صلی الله علیه و سلم ثلث صفایا بمنزله خیر
 خیر و فدک فاما بمنزله خیر فکانت جبال التوابه و اما فدک فکانت جبال التاب و اما
 خیر فخره لرسول الله صلی الله علیه و سلم ثلثة اجزاء جزین بین اهلین و غیر آنکه در فی فضائل

به حضرت امر می‌نماید و نیکو خدا را هم چه اعتبار نمود و با بعد از چه در از دو روایات شش احصاء
 عمر و بار و امثال بنی نضیر چنین گذشته و کانت رسول الله صلی الله علیه وسلم خاصه یغین علی اهل
 نفقه منتهم ثم یجعل ما یبقی فی السلاح و الکراع عدده فی بسیل الله و درین حدیث است فلما جاز النضیر کل
 صاحب النواصب و نفقه اهل ابر خیر حواله کردند معارضین یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیبر نفقه اهل اهل
 بنی النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضی است
 همچنین نیست که گاهی مخالف آن بساحت وجود نیاید بر فعل یکدیگر با هم استعمال کنان احادیث
 و محاورات عرب موجود است بجملة حدیث کنت الطیب رسول الله صلی الله علیه وسلم الاحرام صین بحکم
 و حکم قبل ان یطوف بالبعیت که از حضرت عائشه در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی است
 این واقعه بجز یکبار صورتی نه بسته چه استعمال طیب قبل طواف محترم را با اجماع جائز نیست پس
 صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یکبار یعنی حجة الوداع اتفاق ادا حج رسول الله صلی
 علیه وسلم را نیستاده با بجهت مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خشنه بل اهل هم مانند ما نیز در محاورات
 اردو و الفانیکه بقیا بله کان موضوع اند در وقایع گذشته که بجز یکبار یا دو بار شده باشند پس
 می‌کنیم اندر نیصورت طلب میراث حضرت علی حضرت عباس که از بعضی روایات در زمان حضرت
 عمر مفهوم میشود اگر محمول طلب حقیقی داریم گمان جریان میراث در استحقاق الفعالی و تویه
 باشد که میراث مالکیت خلافت تعلق دارد و اگر محمول بر تشبیه طلب تویه طلب میراث کنیم
 و در شبیه آن طلب اول باشد که در زمان حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه با رجعت این اشاره
 هیچ نسبت باقی ماند این که صرف در سامان جهاد بکدام حجة بود جهاد از مصارف فی غایت جنگ است
 اینست که لفظ رسول خود کفیل و فع این خلیجان است خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را
 بلکه که چه قسم میباشد و باز انهد به سر کار بعد از اینکه فقط خرج خوردنوش بدهند و باقی را حاکم کرده
 پسندت سفیر خداوندی و نائب خلیفه او را بر ضرورتیکه در ادا پیام یا اهلار کلام ملک عالم پیش آمد
 همه از خزانه عامه خداوندی بد مانند باز همه ابصر رسول نبویسند غرض این خرج اوست الملل

باشد و این نیز یکی از شواهد عدم تک نبوی است بر نسبت اموال معلوم مرتبه ساقطه با جمله از
 بر جمله که حسین بن علی تراود که اموال فی از مملو کات نبوی عقلی امد علییه سلیم مرتبه ساقطه نمودند
 اگر بعد از مرتبه فوقانی بودند مگر حاصلش دانستی که فقط تولیت و اختیار تصرف است سبب
 وقت بعضی از مصارف مقرره خداوندی برستحان استحقاق انفعال صرف باید که
 این نیز در نسبت که بر بر فرد هر صنف باید رسانید و در ادای فی باین وجه که بنحو صنف
 و الفین جا از اسن بعد هم نیز هستند که بنوباحت وجود قدم نهادند و اندکی چه تواند ادا
 خمس و زکوة نیز بنحو عاده ای است که ام است که جمله فقرات شرق و غرب مساکین و غیره
 پنجس کرده بجان بجان اداون میتواند اکنون اگر حدیث واقعی صحیح هم باشد چه وجه
 که مفادش شش ازین باشد اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی
 عنه موقوف اند و آن مرفوع پس گویند یا مضمونیک در رسول الله صلی الله علیه سلم گفته بودند
 همان مضمون حضرت عمر گفته زیاد و این حاجت بطیریت بان از بطور کتب بنویسم
 از معنی خالصه و خاصه این نیست گفته شد آنوقت ما جوابی دیگر بر زبان ست گویم سلمان
 لفظ خاصه و خالصه و غیره دلالت بر مالکیت نمی میکنند بر استحقاق انفعالی لیکن این
 انساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی است این وقت این جواب از میان قبیل خواهد بود
 که پس از سوال مندرج جمله بسئو نمک عن الانفال جواب قل لانفال بعد و الرسول آمد و نیز
 درباره تقسیم تعیین حصص اختیار بعد افعال در رسول الله صلی الله علیه وسلم است نه دیگر
 همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فی بطور غنیمت بعد غنم باید پنداشت و الله اعلم و این هم
 بنابر حدیث واقعی تعیین آیت ناینار و آیت فی بغرض جواب حضرت عمر است
 که بعد بر آمدن غنم مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند و حاصل جواب این باشد
 که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود هم امیان مرا که بر این غزوه رفته بودند
 همان مصرف یله فرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بر من است پس

که اطلاق آیه فا کمال وغیر سہ اجناس بر قبیل کثیر بر اہل بیت اگر قدری ازال فی برای حضرت
 سلمیٰ علیہ السلام باشد اندم ہم این گفتن و است کمال فی برای حضرت ست صلی اللہ علیہ وسلم
 باقی محض خصوص آنست که گفته شد بعضی از زندگان غرور و خونی صلی اللہ علیہ وسلم کسی نمی رسد تا
 شہین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجا آیت اول آیه ثانیه کتاب یا مصنف بطل آورده بگویم
 همین را ویر و ہم آیت اول دلالت بر مالکیت خلافت میکند میدان از درین مالکیت کسی با
 سہیم آنسر و صلی اللہ علیہ وسلم بود اندر تصویر ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باین اختصاص
 اشاره بان باشد که دیگر برادر تقسیم این اموال داخل نیست مالک این اشیاء از اصل منم و این از
 همان قبیل باشد که در آیه قل الانفال صد و الرسول شیندہ پس چنانکہ انجا بعد این ارشاد
 بانزال آیت و علموا انما غنمتم من شیء فان غنمہ وللرسول ولذی القربی مقسم انفالین فرسوا
 یعنی ارشاد شد کہ غنم شما جدا ساختہ بکنان ذکر باید داد و بر نسبت باقی اقسام از بعد اشاره
 تکلیف بنجا طبعین غنمتم شد همچنین در اسوال فی پس از ارشاد مذکورہ کہ از حدیث مذکورہ دریا
 و از اشاره آیه اولی از دو آیه فی بشناختی بانزال آیه ثانیه فی تقسیم اموال فی بیان فرمودند
 الغرض موجب ملک قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تمحافی نہ خود رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم را بر نسبت اموال فی حاصل بودند دیگران را در مرتبہ فوقانی قبض و ملک
 استحقاق فعلی آنسر و عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم مگردان مرتبہ صح و شد او بہ میراث
 وغیرہ تصرفات و حقوق تصرفات را رسالی نیست

بنو اللہ اعلم و علمہ اعلم ہ

ممت

تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟

مکتوب دوم بنام نواب محی الدین رحمہ اللہ

آئندہ صفحات میں موجود ”مکتوب دوم“ انوار النجوم سے نہیں لیا گیا۔ بلکہ یہ مکتوب ۱۹۹۲ء میں ”مکتبہ حسینہ گوجرانوالہ“ سے علیحدہ کتابی شکل میں ”تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟“ کے نام سے شائع ہوا جس کی توضیح و تسہیل کا کام مولانا حافظ عزیز الرحمن صاحب (ایم اے ایل ایل بی) نے کیا۔ شروع مکتوب میں مولانا انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ کے قلم سے مکتوب الیہ نواب محی الدین رحمہ اللہ کا تعارف ہے پھر مولانا عبد القدوس قارن صاحب مدظلہ کا مضمون ہے جو کہ ”تعارف مکتوب“ کے عنوان سے ہے، پھر کلمات شارح ہیں۔ اس مکتوب میں اوپر فارسی متن ہے اور لائن کے نیچے تسہیل و توضیح ہے۔

(مرتب)

تعارف مکتوب الیہ

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے۔ دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تاوفات ممبر رہے۔ چنانچہ سال بہ سال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپ نے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں۔ نہایت دیندار، ثقہ عالم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔ باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیات و احادیث تشابہات کو تشابہ کہنے کی دو جہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے تشابہات کو تشابہات کہا جاتا ہے آیت تشابہ یا حدیث تشابہ میں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ ایک تو تشابہات کو تشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک تشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کر کے اس کے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں یا حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو تشابہات کہا جاتا ہے کہ

ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

”قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه لال

كان في عماء متعته هواء وما لوقه هواء وخلق عرشه على الماء“ (مشکوٰۃ از ترمذی)

ترجمہ: ”راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی

حقوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے

ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔“

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں:

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور

آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے

ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہوتا

ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس پھیلے ہوئے وجود کو بادا کہنا

چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے اور اشیاء عالم کے مرتبے سے بلند ہے

اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام

دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کے پانی کی آمیزش سے ہے۔

المختصر تمام دنیا کے وجود کے باعث وہی وجود منبسط ہے اور وہ وجود بادل میں پانی

کی طرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا۔ جس نے دنیا

کو بنایا اور پھر اس کی تربیت فرمائی اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی

ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔

جیسے قرآن کریم میں ”الْفَيْدُ تَهُمُ هَوَاءٌ“ فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں

تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اس

کے اوپر اور اس کے نیچے خلا ہی خلا تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اوپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم ”تو اول ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا“ اور ”تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں“ سے ملتا ہے گ

و یا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے افادی پہلو یہ نکلتا ہے کہ ”کان

اللہ ولم یکن معہ شیء“ کہ اللہ ہی تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔

اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا

ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر

اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا۔

اس لئے اس نے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط ہوا۔ ہماری

سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھ دیا ورنہ جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے۔



تعارف مکتوب

برصغیر پاک و ہند میں خاندان ولی اللہی اور اس کے بعد ان کے علوم و افکار کے ترجمان طبقہ کے سرخیل قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کی ضیاء پاشیوں سے برصغیر کو ایسا چمکایا کہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ علم کی جو شمعیں برصغیر پاک و ہند میں فروزاں ہیں وہ دنیا کے کسی اور خطہ میں نہیں اور برصغیر میں اسلامی اقدار کے تحفظ کا عالم اسباب میں یہی حضرات ذریعہ بنے ورنہ جس انداز سے آریہ سماج اور عیسائیت نے برصغیر پر یلغار کی تھی اگر یہ حضرات ان کے سامنے سد سکندری نہ بنتے تو آج برصغیر پاک و ہند میں اسلام کا وہ نقشہ نظر نہ آتا جو نظر آ رہا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام کی تعلیم جہان بانی کی تعلیم ہے اور ہر دور میں علمائے امت نے اپنی ذمہ داری اور اپنا فرض منصبی سمجھتے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا بہترین حل پیش کر کے رشد و ہدایت کے ذریعہ سے انسانی گلہ کی پاسبانی فرمائی اور عصر حاضر کی اہم ترین ضرورت یہ ہے کہ نئی نسل کو اپنے اسلاف سے وابستہ رکھنے کے لئے ان کے علوم و افکار و نظریات کو اس قدر عام کیا جائے کہ نئی نسل اپنے اعتقادات و نظریات درست رکھنے کے لئے ان کے بحر علمی سے سیراب ہو کر اپنی تفکلی کو دُور کریں اور صرف زبانی ہی نہیں بلکہ قلبی و ذہنی ہم آہنگی اور علمی و عملی مقام کے اعتراف کے طور پر اپنے اسلاف کے ساتھ تعلق کو مضبوط سے مضبوط تر بنائیں۔ بعد والے لوگوں کے لئے یہی غنیمت تھی کہ اکابر کے علوم کی حفاظت کرتے اور اپنے آپ کو ان کے علوم کے سمجھنے کے قابل بناتے اور ان کی تشریحات کر کے ان کے علوم کو چہار دانگ عالم میں پھیلاتے۔ اور ان کی کتب کو شامل درس کر کے ان کی تعلیم دی جاتی اور نام لیواؤں کو ان کے علمی خزانہ سے استفادہ کا موقع فراہم کیا جاتا مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا اور رفتہ رفتہ علمی انحطاط کا یہ دور بھی آیا کہ سالہا سال تک درس و تدریس میں مشغول

رہنے والے بھی ان اکابر کی تحریرات کی چند سطریں بھی سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور اکابر سے اپنا تعلق جتانے کے باوجود ان کے علوم سے نابلد حتیٰ کہ ان کی کتابوں کے ناموں سے بھی نا آشنا ہیں۔ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ ان کے علوم عظیم خزانہ ہیں اور خزانہ خزانہ ہی ہوتا ہے خواہ مدفون یا رائج مگر عقل مند تو میں خزانہ کو دفن کرنے کے بجائے اس کو تصرف میں لا کر فائدہ حاصل کرتی ہیں مگر ہم ہیں کہ خزانہ کے اعتراف کے باوجود اس سے استفادہ کرنے سے قاصر ہیں حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جس علمی اور تربیتی مرکز کی بنیاد رکھی تھی اس کی روشنی سے اطراف عالم منور ہوئے اور شاید ہی دنیا کا کوئی ایسا خطہ ہو جو اس مرکز کے فیضان سے محروم ہو۔ اور یہ یقیناً اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی مقبولیت کی دلیل ہے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کو جس انداز سے پھیلایا اور مشکل ترین اعتراضات کے بہترین مثالوں کے ساتھ معترضین کو جو دندان شکن جوابات دیئے ان سے نہ صرف اپنوں نے بلکہ غیروں نے بھی بہت کچھ حاصل کیا اور بجا طور پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے کہا جاسکتا ہے۔

کیا ہے اپنے پرانے نے ہم سے کسب ضیا مثال شمع فروزاں ہر انجمن میں رہے
کلی کلی ہمیں پہچانتی ہے جانتی ہے نسیم بن کے رہے ہم اگر چمن میں رہے

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقریباً ہر تحریر میں مذہب اسلام کا دفاع اور معترضین کے اعتراضات کے مسکت جوابات ہیں۔ حضرت کی ایک تحریر حدیث ابی رزین کی شرح بھی ہے جس میں ہے کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کائنات کو پیدا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا آپ نے وحی خفی کے ذریعہ سے جواب میں فرمایا کان فی عماء فوقہ ہواء و تحتہ ہواء و کان عرشہ علی الماء اس کی شرح میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواہرات بکھیرے ہیں علمی دنیا سے تعلق رکھنے والے حضرات کا ان سے استفادہ سے

محروم رہنا یقیناً بد قسمتی ہے۔ بہترین مثالوں اور اچھوتے انداز کے ساتھ حدیث کے الفاظ کی شرح کے ساتھ بعض دیگر ایسے سوالات کے جوابات بھی ہیں جن کو سن کر دماغ چکر اجاتا ہے اور اس سائنسی دور میں ایسے اعتراضات گردش بھی کر رہے ہیں مثلاً کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہونے کے ساتھ ساتھ کائنات کے ذرہ ذرہ کے ساتھ کس طرح موجود ہے؟ کائنات محدود ہے اور ذات باری تعالیٰ لامحدود ہے تو لامحدود محدود میں کس طرح ہے؟ اسی قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب نہ پا کر بہت سے حضرات الحاذقہ کا شکار ہو گئے۔ حضرت کی اصل تحریر فارسی زبان میں ہے اور حضرت کی اردو عبارت سمجھنا کارے دار درجہ جائیکہ فارسی زبان میں ہو۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطاء فرمائے استاد محترم حضرت مولانا عزیز الرحمن صاحب دام مجد ہم ایم اے ”فاضل مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کو جنہوں نے اسی فارسی تحریر کی اردو میں ایسی شرح فرمائی ہے جس سے حضرت نانوتوی کی عبارت کا مقصد واضح ہونے کے ساتھ ساتھ مسئلہ بھی بخوبی سمجھ میں آجاتا ہے اور یہ حضرت استاذ المکرم کا ہم جیسے حضرات پر عظیم احسان ہے کہ اس مدفون خزانہ کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں حضرت نانوتوی کے علمی فیضان سے فیض یاب ہونے کا موقع فراہم فرمایا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے بہت سے علمی راز منکشف ہونے کے ساتھ ساتھ یقیناً اعتقاد بھی مضبوط ہوگا اور معترضین کو جوابات دینے میں آسانی بھی پیدا ہوگی۔ اللہ تعالیٰ حضرت استاذ المکرم کا سایہ صحت و عافیت کے ساتھ ہم پر تادیر سلامت باکرامت رکھے اور حضرت کو مزید توفیق مرحمت فرمائے کہ وہ اکابر کی نایاب کتب میں مدفون خزانوں کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں اپنے اسلاف کے ساتھ صحیح تعلق قائم کرنے اور ان کے علوم سے فیض یاب ہونے کے مواقع فراہم فرماتے رہیں۔ آمین یا رب العالمین۔

الاحقر عبد القدوس قارن

مدرسہ مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کلماتِ شارح

انیسویں صدی عیسوی کے آخری نصف میں جب برصغیر پاک و ہند پر انگریزوں نے تسلط حاصل کر لیا تو مسلمانوں کی ثقافت و تہذیب اور علمی برتری و فوقیت کو ختم کرنے کے لئے ادیانِ باطلہ کے علماء اور زعماء کو اس کام پر لگا دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات کے اصول و فروع پر اس قدر جرح و قدح کریں کہ اہل اسلام کو اپنے مذہب کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں۔ چنانچہ عیسائی، پادری، ہندو پنڈت اور دیگر دھرموں کے علماء نے آسمان سر پر اٹھالیا اور اسلامی تعلیمات کو اس قدر ہدفِ تنقید بنایا کہ خود کم علم اور کوتاہ دانش مسلمان بھی شک و شبہ میں مبتلا ہو گئے۔

لیکن امتِ مسلمہ کو یہ سعادت حاصل ہے کہ ہر دور میں اسلام کا ہر پہلو سے دفاع کرنے کے لئے کوئی نہ کوئی ہستی میدانِ عمل میں سرگرم رہی ہے اور اس نے اسلامی تعلیمات کے حسین خد و خال میں کسی داغ دھبے کو تو چھوڑیے گرد و غبار کی ہلکی سی تہہ تک نہ آنے دی۔ انہی ہستیوں میں سے ایک حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی ہیں جنہوں نے انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں اسلام کا جس طرح دفاع کیا اور اسلامی تعلیمات کی جس طرح عقلی اور نقلی دلائل سے برتری ثابت کی اس کی مثال پیش کرنا ناممکن نہ بھی ہو مشکل ضرور ہے۔

زیر نظر کتاب آپ کا ایک مکتوب ہے جو ایک سوال کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا بعد میں اُسے اس کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر کتابی حیثیت حاصل ہو گئی۔ سوال کا

خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا جاسکتا ہے کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیق کائنات سے قبل اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟ اس سوال کا جو جواب عنایت فرمایا ہے اس کی عملی تشریح و توضیح کی جائے۔ چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تفصیلی جواب لکھا جو اس دور کی مروجہ علمی زبان فارسی میں تھا اس میں آپ نے علم ریاضی، منطق اور فلسفہ و دیگر علوم عقلیہ کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے حدیث مذکور کی تشریح تحریر فرمائی جو آپ کا ایک علمی شاہکار ہے لیکن موجودہ دور میں فارسی زبان سے عدم دلچسپی اور علمی تنزل کی بناء پر ضرورت تھی کہ اس مکتوب کی تسہیل و توضیح کر کے اسے استفادہ کے لئے شائع کیا جائے۔ اس کا اردو ترجمہ مشہور عالم پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹی نے کیا ہے جو شائع ہو چکا ہے۔ مگر اس کے مشکل مقامات اور علمی اصطلاحات کی توضیح کی ضرورت تھی۔

چنانچہ احقر نے اپنے استاد محترم جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالقیوم مدظلہ استاذ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی تحریری و تقریری رہنمائی کو اردو الفاظ کا پیرہن پہنا کر قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی ہے جس کی خوبیاں استاد محترم کی عنایات اور کوتاہیاں راقم کی کم علمی کا نتیجہ ہیں۔

بارگاہ رب العزت میں ملتی ہوں کہ اس خدمت کو قبول فرما کر میرے لئے اخروی نجات کا ذریعہ بنائے (آمین)

احقر عزیز الرحمن

۸ جولائی ۱۹۹۲ء

۶ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ



مکتوب دوم در شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ خَلْقَهُ
قَالَ كَانَ لِيْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ .
کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ . اما بعد

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

قولہ۔ چوں ایں قسم مضامین را بے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت
مشکل است.... می خواہم کہ مقدمہ چند پیش مطلوب عرض کنم۔

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث حدیث کی
تشریح سے پہلے چند تمہیدی باتیں اور کچھ ضروری مقدمات ذکر کئے ہیں۔ جن کے شروع
میں لانے کی وجہ آپ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ کی توضیح و تشریح
ایک مشکل مضمون ہے۔ اور دیگر ایسے ہی مشکل مضامین کی طرح اسے قاری کو سمجھانے
اور عام فہم کرنے کی خاطر ابتداء میں ایسے مسلمہ مقدمات اور ابتدائی اہم باتیں ذکر کرنا
ضروری ہیں۔ جس سے مقصد کے سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔ اور حدیث کا صحیح مفہوم مکمل
وضاحت کے ساتھ ذہن نشین ہو جائے۔ چنانچہ آپ نے قارئین کی سہولت کو مد نظر رکھتے
ہوئے تمہیدی طور پر فرمایا: ”قولہ پس اؤلیس سخنہ الخ“

پہلی بات جس کا جاننا ضروری ہے۔ یہ ہے کہ قرآن حکیم کی جو آیات اور حضور صلی
اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں۔ ان میں عوام الناس کو گفتگو نہیں
کرنی چاہئے۔ کیونکہ متشابہات کے معانی انتہائی مشکل اور دقیق ہوتے ہیں۔ جن تک عوام

ہچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ دستریوبہ بخدمت سراپا مکرمت عزیزم
مولوی محی الدین احمد خان جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا لگا راست کہ دوبار پیام جناب تقدس مآب مفتی احمد حسین
صاحب دربارہ تحریر شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي
عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ . کہ در مشکوٰۃ
شریف از ترمذی آورده بذریعہ خط آل عزیز بگوئیم رسید و سرمایہ عز و افتخار گردید۔ مگر چون ازیں

کی ذہنی رسائی نہیں ہو سکتی۔ جو لوگ قرآن حکیم کے محکمات کو کما حقہ سمجھنے کی استعداد نہیں
رکھتے وہ مشابہات کی وضاحت کس طرح کر سکتے ہیں۔ ان کے لئے تو ان آیات کا فہم و
ادراک ہی مشکل ہے۔ بیان کرنا اور بحث و تمحیص کرنا تو بعد کی بات ہے۔ پس راسخون فی
العلم (علم کی استعداد تام رکھنے والے علماء) ہی اس موضوع پر گفتگو کرنے کے مجاز ہیں۔ نیز
یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ قرآنی مشابہات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے ذہن نبوت اور احادیث
مشابہات کے فہم و ادراک اور ”تشریح و توضیح“ کے لئے فقہائے کرام کی رہنمائی میں
دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اذہان کاملہ کے سوا دوسرے لوگوں کی ذہنی استعداد
نا کافی ہے۔ اس لئے انہیں یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ مشابہات کے بارے میں گفتگو کریں
مشابہات کے دو معنی ہو سکتے ہیں اگر اسے مشتبه سے لیا جائے۔ تو اس کا مفہوم یہ ہوگا۔
ایک دوسرے سے خلط ملط ہو جانے والی آیات۔ کہ یہاں حق اور باطل اس طرح ”خلط ملط“
ہو گئے ہیں کہ حق کو باطل سے الگ کرنا ”مشکل“ ہو گیا ہے۔ اور تعیین حق و باطل دشوار ہے۔

جیسے مندرجہ ذیل آیات

يَذُ اللّٰهُ لَوَقْ اَيْدِيْهِمْ الْاَيَّةِ. الرحمن على العرش استوى الآية

اور زیر بحث حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ۔ ان آیات کے ظاہری مفہوم سے تو

ذات باری تعالیٰ اور صفات کی مشابہت ذات انسان اور اعضاء و جوارح انسان کے ساتھ

کوچہ نابلد بودم اول بار بجز خموشی چارہ ندیدم۔ چوں مکرر بانظار جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام اللہ برکاتہ اشارہ کردند سرخجالت بزانو بردم و حیراں بودم چه کنم، اگر بنویسم چه نویسم۔ و اگر پہلو زخم ایں رشتہ نیاز را چگونہ برہم زخم مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چارہ نیست رو بسوئے عالم الغیب والشہادت کردہ قلم بدست گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والوجود نقش بندی خیالاتے کہ ازاں طرف بدم ریزند دریں اوراق آغاز نہادم۔

اگر مطابق ایماء حضرت عارف باللہ مولانا جامی قدس اللہ سرہ العزیز حضرت راسخ فی العلم جناب شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اقتدز ہے نصیب ورنہ خود میدانم کہ ذہن نارساء من

ہی نہیں بلکہ حیوانات کے ساتھ بھی مشابہت ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ دوسری آیت ہے۔
 لیس کمثلہ شیء^۱۔ ”کوئی چیز اس کی مثل نہیں“ جس میں مکمل تزیہی معنی پایا جاتا ہے۔ اسی آیت کے مفہوم کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ”معتزلہ“ صفات باری تعالیٰ کا انکار کر بیٹھے اور ”مجسمہ“ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کے قائل ہو گئے کیونکہ انہوں نے پہلی آیات کا مفہوم غلط سمجھا حالانکہ دلائل عقلیہ و عقلیہ سے دونوں کی تردید ہوتی ہے۔

دوسرا معنی تشابہات کا یہ ہے کہ دونوں آیتیں ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں یا ایک ہی مضمون کو بیان کرتی ہیں۔ تو یہاں مشابہت کا معنی یک رنگی اور مماثلت ہوگا کہ دونوں آیتیں ایک دوسرے کی مؤید اور مؤکد ہوں گی جیسا کہ آیت ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ اور آیت ”وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسجدوا لآلِیة“۔ یہاں دوسری آیت پہلی آیت کی مؤید اور مؤکد ہے کیونکہ خلیفہ کی اطاعت بعینہ مستخلف (جس کا خلیفہ ہے) کی اطاعت ہے۔ جو کمالات اصل میں ہوں ان سب کا خلیفہ میں ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے انسان کا خلیفہ کوئی جانور نہیں بن سکتا اور نہ ہی نباتات و جمادات کی کوئی نوع بلکہ جنات اور ملائکہ بھی اس کے نائب نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ جو کمالات انسان میں ہیں وہ کسی دوسری مخلوق کو حاصل نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا نائب اور خلیفہ انسان ہے۔ کیونکہ جو صفات باری تعالیٰ اس میں جلوہ گر ہیں وہ

کجا و اشارات عالی مقامات میں دو عالی مقام کجا۔ بظاہر ہمیں است کہ آں مضامین دُورو دراز آغوش خیال میں مدہوش نیامدہ باشد اندریں صورت بجز ایں گزارش کہ چاک فرمایند و ایں در مائندہ دُور از راه افتادہ را بدعاء ہدایت و اختتام بر ایمان در گیرند دیگر چہ گزارش کنم۔
چوں ایں قسم مضامین را بے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است۔ می خواہم کہ مقدمہ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

پس اولین سخنہ کہ درخور گزارش است ایں است کہ در آیات متشابہات و احادیث متشابہہ همچونادانان را نباید کہ سخنہ گفتہ نشینم ایں اطمینان خاطر وقتے می باید کہ ذہن نارسا۔

کسی اور مخلوق میں نہیں۔ جب مستخف کی صفات کمال کا یہی مظہر اتم ہے تو خلافت بھی اسی کا حق ہے اور باقی کائنات۔۔۔ اس کے ماتحت ہونی چاہئے۔ انواع کائنات میں سے بلند تر رتبہ فرشتوں کو حاصل ہے جب انسان ان کا مسجود ٹھہرا تو سارے جہاں کا مسجود ہو گیا۔ البتہ یہ خلیفہ ہے اصل نہیں۔ اس لئے یہ مسجود بالعرض یا قبلہ خلّاق تو ہے مگر مسجود حقیقی اور بالذات اصل ہی ہوگا اطاعت بالذات خدا کی چاہئے کیونکہ وہی مطاع بالاصالہ ہے۔ اور انسان تو بالتبع اور خلیفہ ہونے کی بناء پر مطاع ہے۔ جیسے صدارتی نظام میں مملکت کے تمام نظم و نسق کا ذمہ دار تو صدر مملکت ہی ہوتا ہے۔ لیکن ڈپٹی کمشنر، کمشنر، گورنر وغیرہ چونکہ اسی کے مقرر کردہ ہوتے ہیں۔ اس بناء پر وہ بھی ذمہ دار ہوتے ہیں اور ان کی اطاعت و فرماں برداری رعایا کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اس تشابہ کی دوسری نظیر قرآن کریم کی یہ آیتیں ہیں ” مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ الْآيَةُ “ اور ” وَإِذَا خَلَا اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ الْآيَةُ۔“

پہلی آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا تھا کہ آپ کا صرف یہی کمال ہے کہ آپ کا زمانہ نبوت سب نبیوں کے بعد ہے اور صرف زمانہ کے اعتبار سے پہلے آنا اور پیچھے آنا کوئی کمال نہیں اس وجہ سے دوسری آیت نے اس کا مطلب واضح کر دیا کہ مرتبہ کے لحاظ سے بھی آپ

نابکاران رہاں مقامات و مواطن رفیعہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشاف حقائق
 را سامانے نداده اندا گرمی سزداحتمال و ظن تخمین می سزد آرے بدسیات و مسلمات فن حقائق
 را بہر طور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکہ راست آید و مخالف بدسیات و
 مسلمات ایں فن نباشد اگر بہر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست بارے بہر مدافعت
 طاعنان بکار آمدنی است۔

دستر ایں سخن ایں است کہ مشابہات را متشابہات ازاں گفتمہ اند کہ حق مشتبہ بہاطل و
 احتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصودی گردد۔ یا آنکہ آیتے ربا آیت دگر و حدیثے را سجدیٹے دگر تفسیر و

صرف نبی ہی نہیں بلکہ نبی الانبیاء ہیں۔ اب ترتیب مخلوق یوں ہوئی کہ تمام مخلوق سے انبیاء
 علیہم السلام افضل ہیں اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل تو آپ تمام
 مخلوق سے افضل ٹھہرے گویا آپ ہی تخلیق کائنات کا مقصد ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور را سخنین فی العلم کے علاوہ دیگر کوئی شخص
 متشابہات میں کلام کرنا شروع کر دے تو راہ راست سے اس کے بھٹک جانے کا ہر وقت خطرہ
 موجود رہتا ہے۔ البتہ مسلمات اکابر اور صوفیائے کرام کی متفقہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھے
 اور عقائد دینیہ کو کسی قسم کا گزند پہنچائے بغیر اپنے ظن اور تخمینہ کا اظہار کرے تو ایسے کلام سے
 گویقین و اعتقاد کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا مگر اسلام پر اعتراض کرنے والوں سے دفاع کا
 سامان ضرور حاصل ہوگا۔ اور اسلام کا دفاع بھی انتہائی ضروری ہے اس لئے ایسا کلام
 خدمت اسلام کے زمرہ میں شامل ہوگا۔

دوسری بات

عالم غیب کا عالم شہادت سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا روح کا بدن سے۔ عالم غیب سے
 مراد ذات باری اور صفات باری۔ عالم شہادت سے مراد اللہ جل شانہ کے سوا ساری مخلوق۔

جس طرح دیکھنا، سننا، چلنا، پھرنا اور سوچنا سمجھنا سبھی چھوٹے بڑے افعال بدن

تائید کردہ امد و نظر بریں باہم دگر متشابہ و متناظر باشند۔

اگر اول است مثلش ید اللہ فوق ایدہم یا الرحمن علی العرش استوی وہم حدیث مثار الیہات است۔ چہ این ہمہ نصوص بر مشابہت ذات و صفات و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح نبی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند۔ بدلالات لیس کمثلہ شیء و هو السمع البصیر۔ وہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنین امور بجز مشابہت کی اشتباہ ہے دگر نیست۔

و اگر ثانی است مثلش آیت: ”وَإِذْقَالَ رَبِّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی

سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن ان کا تعلق رُوح سے ہوتا ہے رُوح دکھائی نہیں دیتی۔ بدن اور بدن کے اعضاء حواسِ ظاہرہ سے محسوس ہیں۔ چنانچہ باطنی اور پوشیدہ افعال بدن کے راستہ سے آکر مشہود، محسوس اور ظاہر ہوتے ہیں آنکھ سے بینائی، کان سے شنوائی زبان سے گویائی اسی طرح ہاتھ سے پکڑنا، پاؤں سے چلنا اور ناک سے سونگھنا وغیرہ تمام افعال پردہ غیب سے عالم شہادت میں محسوس اور عالم ظہور میں ظاہر و جلوہ گر ہوتے ہیں۔ خدائی افعال و صفات اسی طرح مخلوق میں آکر جلوہ افروز ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور مخلوق سے ہوتا ہے مگر رُوح اور بدن کا تعلق اور اس کے ذریعہ افعال کا ظہور یہ خالق و مخلوق کے تعلق اور مخلوق سے اس کے افعال و صفات کے ظہور سے مختلف ہے۔ دونوں کو ایک سمجھنا خالق کو مخلوق پر قیاس کرنا ہے جو بالکل غلط ہے۔ بدن اور رُوح دونوں مخلوق ہیں۔ یہاں مخلوق کی دو جنسوں میں تعلق ہے جب کہ وہاں خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق ہے۔ دونوں کے تعلق اور ظہور میں لامحدود فرق ہے۔ البتہ اتنی بات ماننا ضروری ہے کہ بدن کے افعال درحقیقت رُوح کے افعال ہیں جو بدن سے ظاہر ہونے کی بناء پر بدنی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح مخلوق کی صفات بھی حقیقتاً صفات باری تعالیٰ ہیں۔ مگر مخلوق میں جلوہ افروز ہو کر ظاہر ہوتی ہیں اس لئے ان کو مخلوق کی صفات اور کمالات کہہ دیتے ہیں۔ غلط نہیں کا شکار ہونے والے ان کو مخلوق کی حقیقی و

”و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم“ یا آیت ”و اذ اخذ الله ميثاق النبين لما اتيتكم من كتاب و حكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه“ و آیت ”ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين“ است آیت اول تفسیر آیت ثانی و ثانی منجمله مقتضیات اول و مویدات اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیت حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد موحدان بود بآیت اولی دفع ایں وہم فرمودند۔ و اشارہ بہ نیابت و معبودیت بالعرض کہ همانا مفاد قبلہ باشد نمودند۔

ذاتی صفات اور اس کے ذاتی کمالات سمجھ لیتے ہیں۔ اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کی نسبت خدا کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ ان کے موصوفات خدا کی مخلوق ہیں۔ یہیں سے شرک کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے، اور انسان شرک کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے۔

تیسری بات

شیشہ یا اس جیسی کوئی شفاف چیز سورج کے سامنے رکھی جائے تو سورج کی شکل اور چمک دمک اس میں نظر آتی ہے۔ اب شیشہ میں نظر آنے والی شکل کو یا تو سورج ہی کی شکل تسلیم کیا جائے گا اس صورت میں متشکل (سورج) ایک ہے اور اس کی شکلیں دو (۲)۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ میں نظر آنے والی شکل اور ہے اور سورج کی باہر والی شکل اور تو آئینہ والی شکل سورج کی پہچان کا ذریعہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی امر مبائن سے دوسرے مبائن کی پہچان نہیں ہو سکتی۔ یہ بات تو عوام الناس تک واضح ہے کہ لوگ تصویر، فوٹو یا خاکہ دیکھتے ہی کہہ دیتے ہیں یہ فلاں شخص کی تصویر ہے کیونکہ شکل و صورت ہی پہچان کا سب سے واضح اور آسان ترین ذریعہ ہے۔

اس مثال سے ایک اور مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مناطہ (علم منطق کے علماء) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے کہ حصول اشیاء بالفہما ہے یا حصول اشیاء یا شاہما ہے تو پہلے

بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ شیون غیب و مستخلف حسب لیاقت خلیفہ در آیند و ایں مسجودیت مویدان است و مسجودیت باعتبار نفس مفہوم عالم بود۔ مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت مجمل بالعرض فرود آورد و پنجمین اخذ میثاق انبیاء مشیر بآں است کہ انبیاء علیہم السلام را حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون ”خاتم النبیین“ نظر بظاہر الفاظ درخیز خفا بود مفاد آیت ”واذا اخذ اللہ میثاق النبیین“ احتمال مخالف مقصود را از میاں برداشت۔

مگر ہرچہ با داباد آیات متشابہات و احادیث متشابہہ مغلطہ عوام و مزلت الاقدام باشند

گروہ کی تصدیق ہوتی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اسی کا فوٹو اور تصویر ہو بہو ذہن میں آتی ہے۔ نہ کہ اس کی نقل یا شیخ کی تصویر، اور دوسرا گروہ جو یہ کہتا ہے کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اس کا شیخ ذہن میں متشکل و متصور ہوتا ہے۔ نہ کہ وہ چیز خود ذہن میں متشکل ہوتی ہے۔ ان کا نظریہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ صاحب صورت آئینہ اور شیشہ میں نہیں جاتا۔ صرف اس کی تصویر ہی جاتی ہے اور صاحب تصویر اپنی جگہ پر رہتا ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ سورج شیشہ و آئینہ میں آجائے اور اپنے تمام لوازمات اپنی تصویر کو دے دے اس طرح اصل اور تصویر کا فرق ہی نہیں رہتا جب کہ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے کہ خارجی سورج کی روشنی اور گرمی جو زمین پر پڑتی ہے۔ اس کا آئینہ والے سورج میں نام و نشان ہی نہیں۔ یہی عکس اور شکل و صورت جو شیشہ میں دکھائی دیتا ہے اس کو ہم تجلی سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ آفتاب کی تجلی ہے۔

مذکورہ مثال پر غور کرنے سے یہ بات باسانی ذہن میں آجاتی ہے کہ آئینہ اتنا چھوٹا ہونے کے باوجود سورج جیسے عظیم کڑہ کی تصویر اپنے اندر اتار لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سورج اور آئینہ کے تعلق کو ہم ظرف اور مظروف فیہ والا تعلق نہیں کہہ سکتے کیونکہ ظرف و مظروف فیہ میں ظرف کا مظروف فیہ کے حجم سے بڑا ہونا ضروری ہے جیسے گھڑ اور اس میں ڈالا ہوا پانی۔ ظاہر ہے کہ گھڑے کا حجم بڑا ہوگا اور پانی کی مقدار اس حجم سے کم ہوگی۔ تبھی تو وہ گھڑے میں سما سکے گا

نواں گفت کہ امثال ماتا بکاران تا تحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوهر کنوں معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم کہ ایں منصب در ہنجو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع او شان کرامت نہ فرمودہ اند۔ آرے

گاہے باشد کہ کود کے نادان بغلط بوجہ فزند تیرے
بدیں سبب تفسیر عوام ”جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ اند“ در خور
اعتقاد بالجزم اطمینان قلبی نہ باشد۔ اما پس از آنکہ مسلمات عقاید و بدہیات ایں فن را ملحوظ
داشته باشند دافع اوہام طاعنان و وسوسات ناگفتہ بہ ازین قسم اقوال متصور است۔

بصورت دیگر پانی گھرے سے باہر بکھر جائے گا۔ اور گھر اسارے پانی کا ظرف نہیں کہلائے گا
صرف اتنے پانی کے لئے ظرف قرار دیا جائے گا جو اس کے اندر سما یا ہوگا۔ نیز ظرف کے ایک
سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر مظروف فیہ کا منتقل ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ گھرے کو
دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے مگر اس میں پڑا ہوا پانی اپنی پہلی جگہ پر رہ جائے۔ لیکن متجلی (تجلی
والاجسم یا ذات) اور تجلی میں یہ تعلق نہیں کیونکہ یہ دونوں الگ الگ جگہ پر ہوتے ہیں نیز ظرف
اور مظروف فیہ میں احاطہ یک طرفہ ہوتا ہے کہ صرف ظرف محیط ہوتا ہے اور مظروف فیہ کا
احاطہ کرتا ہے اس کا الٹ نہیں ہوتا لیکن تجلی اور فوٹو میں احاطہ دو طرفہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مکعب
آئینہ و شیشہ لیس اور اس کو گھر کے کسی کمرہ کے وسط میں رکھ دیں تو اس میں جہات ستہ
(کمرے کی سب اطراف) سے کمرے اور اشیاء کی تصاویر اس میں منعکس ہوں گی اور یہ ان کا
احاطہ کرے گا مگر وہ کمرہ اور اشیاء بھی اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں احاطہ دو طرفہ ہے
بخلاف ظرف و مظروف فیہ کے وہاں صرف یک طرفہ احاطہ ہوتا ہے۔

مزید ان میں ایک اور فرق بھی نمایاں اور واضح موجود ہے کہ مظروف اپنے ظرف
کی کسی ایک جز پر یا سارے ظرف پر ٹھہرا ہوگا جب کہ اس کا عکس ناممکن ہے یعنی ظرف کا
قرار مظروف کے کسی جز پر بھی نہیں ہوتا۔ بخلاف تجلی اور فوٹو کے وہاں دونوں طرف سے
ایک دوسرے پر قرار ہو سکتا ہے۔ جیسے مکعب شیشہ ہی کو لیجئے یہاں تجلی کا قرار شیشہ پر اور

سخن دوم:- اینکه عالم غیب و شہادت را با ہنچناں یک دیگر باید پنداشت کہ رُوح و بدن را مطابق یکدیگر می بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ آن طرف مستورات بود در صورت جمالی بایں طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتوان کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و رُوح بود ہم چنین کمالات عالم غیب را بہ جمال عالم شہادت نباید پیمود و جز اشتراک اسی تصور نباید فرمود بالجملہ۔ غیب را ابرے و آبے دیگر است، آسماں و آفتابے دیگر است۔

مگر اہل فہم از یں مثال کہ تمال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات

شیشہ کا قرار مکان کے کمرے پر جہاں رکھا ہے شیشہ کمرہ اور اس کی اشیاء کی تجلی کا مستقر ہے اور خود مکان پر قرار یافتہ ہے۔

دوسری مثال

رُوح کے تمام افعال بدن سے صادر ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود رُوح کا استقرار نہ دماغ پر ہے نہ دل پر اور نہ ہی جسم کے کسی خاص حصہ پر۔ اگر اس کا مستقر کسی خاص حصہ بدن کو مانیں تو دوسرے اعضاء اس سے خالی ہوں گے۔ کیونکہ وہ خاص حصہ بدن رُوح کا ظرف ہوگا اور رُوح مظروف اور یہ امر مسلم ہے کہ مظروف اپنے ظرف سے باہر نہیں ہوتا۔ لہذا رُوح کا تعلق بدن سے تجلی اور مافیہ تجلی والا ہوگا۔ رُوح کا تعلق تمام اعضاء بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعال رُوح کا تعلق تمام اعضاء بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعال رُوح بیک وقت صادر ہوں گے۔

اس تمہیدی تقریر سے یہ قاعدہ واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ احاطہ استقراری یا ظرفی دو جسموں کے ساتھ مختص ہے۔ اگر ایک طرف جسم ہو اور دوسری طرف غیر جسم ہو تو احاطہ ظرفی یا استقراری نہیں ہو سکتا۔ البتہ تجلی والا احاطہ ہو سکتا ہے۔ جہاں دونوں طرف جسم ہوں گے وہاں ایک جسم دوسرے کے لئے ظرف اور مستقر ہوگا جب کہ دوسرا مظروف اور قرار یافتہ کیونکہ جو محیط اور مستقر ہے وہ محاط اور قرار یافتہ نہیں ہو سکتا، لیکن احاطہ تجلی میں رُوح جسم

انسانی ہماں اوصاف روحانی است و ایں عضو جسمانی را بوجہ عروض و ظہور ہما کمالات مجازاً وبالعرض سمع و بصر نام نہادہ ایم۔

ہم چناں در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پر تو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چناں کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزین باشد۔
سخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنیں ہرچہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتوان گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

سے پہلے اپنی جگہ پر موجود تھی۔ پھر اسے اور اس کی تجلی کو جسم کی قید میں ڈالا گیا۔ جیسے سورج کی روشنی پہلے سے سورج میں موجود تھی اور شیشہ کی قید سے آزاد تھی۔ بعد میں تقابل باہم کی وجہ سے تجلی اور عکس شیشہ میں مقید ہو گیا۔

اللہ جل شانہ جو روح اور آفتاب سے بے حد و حساب بلند ذات ہے۔ تو اس کے لئے کوئی چیز ظرف بنے یہ محال و ممنوع ہے۔ جسم روح کے لئے ظرف نہیں بن سکتا آئینہ سورج کے لئے ظرف نہیں ہو سکتا حالانکہ دونوں متناہی اور محدود ہیں تو ذات باری تعالیٰ جو لامحدود اور غیر متناہی ہے وہ کسی ظرف میں آئے یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے آپ کی ذات کے سوا بھی ذات متناہی اور محدود ہیں۔ تو کوئی متناہی آپ جل شانہ کی غیر متناہی ہستی کے لئے کیسے ظرف بن سکتا ہے۔ لیکن جس طرح ایک متناہی دوسرے متناہی میں اپنی تجلی کا اظہار کر سکتا ہے اسی طرح غیر متناہی بھی کسی متناہی کو اپنی تجلی کا منظر بنا سکتا ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ مثال میں پیش کی گئی تجلیات کا ذات باری کی تجلی اور مماثلت سے مراد صرف نام کا اشتراک ہے ورنہ جس طرح خود ذات باری بے مثل اسی طرح اس کی تجلی بھی بے مثل۔ اب اس امر میں کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ کہ ذات خداوندی کی صفات ممکنات میں کیسے جلوہ افروز ہو سکتی ہیں جب کہ ذات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ہر صفت بھی غیر متناہی ہے کیونکہ یہ بات مذکورہ مثالوں سے اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ تجلی کا ظرف تجلی میں بذاتہ

سخنِ دویم:- اینکه عالم غیب و شہادت را با بچناں یک دیگر باید پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یکدیگر می بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ آن طرف مستورات بود در صورت جمالی باین طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتوان کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود ہم چنین کمالات عالم غیب را بجمال عالم شہادت نباید پیوود و جز اشتراک اسی تصور نباید فرمود با جملہ۔ غیب را ابرے و آبے دیگر است، آساں و آفتابے دیگر است۔

مگر اہل فہم ازیں مثال کہ تمام آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات انسانی

آنا نہیں ہوتا صرف اس کی شکل و صورت کا آنا ضروری ہوتا ہے اور شکل و صورت کے آنے کے لئے ظرف کا اس ذی صورت کے ساتھ برابر ہونا ضروری نہیں۔ چھوٹے سے چھوٹے ظرف میں بڑی سے بڑی چیز کی شکل و صورت آجاتی ہے سورج جیسے عظیم کرے کی شکل ہر سائز کے آئینے میں نظر آسکتی ہے اور ہر آئینہ میں نظر آنے والی شکل سورج ہی کی ہوگی اور چھوٹے بڑے آئینے کے فرق سے اصل کی پہچان کرانے میں شکل کی حیثیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ البتہ ممکن کی شکل و صورت کا کسی ممکن میں آنا اور ذات باری تعالیٰ کی صفات کا کسی ممکن میں جلوہ افروز ہونا دونوں میں اتنا ہی فرق ہے جتنا ذات باری اور ممکنات کے درمیان۔ یہاں بھی صرف نام کا اشتراک ہے۔ کم و کیف میں اشتراک و اتحاد محال ہے خود ممکنات اس ضمن میں مختلف ہیں زمان اور مکان کے احاطہ میں سبھی اجسام ہیں مگر زمانہ کا احاطہ اتنا وسیع ہے کہ خود مکان بھی اس کے احاطہ میں آجاتا ہے جس طرح مکانیات بخلاف مکان کے کہ زمانہ اس کے احاطہ میں نہیں آتا۔ اسی روح محیط ہے بدن کو عقل و ذہن محیط ہیں معلومات کو، وجود محیط ہے موجودات کو، بلکہ خط مستدیر محیط ہوتا ہے سطح کو اور کئی خطوط مستقیمہ یا غیر مستقیمہ محیط ہوتے ہیں سطح کو لیکن یہ سب احاطے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتے ہیں اسی طرح ممکن تجلی صفات باری کو محیط ہوگا تو یہ احاطہ سب سے مختلف اور نرالا ہوگا۔ صرف نام کی شراکت ہوگی۔ اس کو کسی دوسرے احاطہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں اوصاف روحانی است و ایں عضو جسمانی را بوجہ عروض و ظہور ہا کمالات مجازاً و بالعرض
مع و بصر نام نہادہ ایم۔

ہم چناں در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں
طرف پر تو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ
ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چناں کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزین باشد۔
سخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنین ہرچہ ایں چنین باشد عین
آفتاب نتوان گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

قولہ چوں ازیں مقدمات معروضہ الخ

قاسم العلوم و الخیرات حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تمہیدی باتوں سے فراغت پانے
کے بعد یہاں سے حدیث کی تشریح شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ اس
حدیث میں جو لفظ عما آیا ہے اس کا معنی بادل ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ عالم غیب کے
بادل اور طرح کے ہوتے ہیں اور عالم شہادت کے اور طرح کے۔ عالم شہادت کے بادل یہ
ہیں جو سمندر سے آبی بخارات کی صورت میں بلند ہوتے ہیں اور زمین و آسمان کی درمیانی
فضاء میں سرد منطقتے میں پہنچ کر دوبارہ بارش کے قطروں کی شکل میں زمین پر برستے ہیں اور
زمین پر نباتات و حیوانات کی افزائش اور نشوونما کا ذریعہ بنتے ہیں۔ جب کہ عالم غیب کے
بادل اس سے بالکل مختلف ہیں۔ جن کی تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جا رہی ہے۔

قولہ۔ در عالم غیب و بطون کہ موطن و جوب است الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ صوفیائے کرام کے تنزیلات سے بیان فرماتے ہیں:

(۱) عالم غیب و بطون سے مراد ذات باری ہے جو صرف درجہ ذات میں ہے اس
درجہ میں نہ وجود ہے اور نہ ہی علم و حیوۃ وغیرہ دیگر صفات کی گنجائش ہے۔ حضرت شاہ ولی
اللہ اسی درجہ کو ”حجر بہت“ اور ”ذات بحت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ صوفیاء کرام کے
ہاں اس کا نام ”احدیت“ ہے۔

خن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد، ہم چنین ہرچہ ایں چنین باشد عین آفتاب تو اں گفت مگر با ایں ہمہ شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در متشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و بتاین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و بر آں دلالت کند و حکایت آں باشد۔ تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت ان شاء اللہ در اوراق آئینہ بملاحظہ خواهد آمد۔

ایں جافظ ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرایا و مناظر و مظاہر حصول مرئی و منظور و ظاہر بذات خود باشد نہ شیخ خود مگر حصول متشکل در مرایا نباشد۔ آرے اشکال را ایں سیر بلا حرکت

کائنات کے ہر ذرہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان سب کا فاعل حقیقی وہی ہے۔ اور تمام صفات وجودیہ جو ممکنات کے لئے کمالات شمار ہوتی ہیں مثلاً سمع، بصر، حیوۃ، قدرت اور علم وغیرہ ان تمام صفات و کمالات کا حقیقی منبع وہی ذات بابرکات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر عقل انسانی حیران و در ماندہ رہ جاتی ہے نہ کچھ کہہ سکتی ہے اور نہ ہی کچھ سوچ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مقام وجود ہے۔ اور ممکن اپنے دائرہ امکان سے سر مو آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کائنات کا ہر ذرہ اسی ذات پاک کی مخلوق اور اس کی وصف تخلیق کا گواہ ہے۔ جیسے مصنوعات اپنے صانع کے وجود اور اس کی وصف کی شہادت دیتی ہیں۔ چنانچہ عمارت کا وجود معمار کے وجود۔۔۔ اور اس کی فنی مہارت کا گواہ کپڑے کا وجود بننے والے اور اس کی کاری گری کا شاہد یعنی کائنات کے ہر ذرہ کا وجود اپنے صانع حقیقی کے وجود اور اس کی صفات علیم و قدیر اور حی وغیرہ کا مضبوط ترین گواہ ہے۔

(۲) ذات بخت کے بعد جو تعین اور تشخص اس ذات بابرکات کو لگتا ہے۔ صوفیاء

کرام اس کو وجود کہتے ہیں۔ اور اسی درجہ کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں نیز اسی کا نام ”واحدیت“ ہے۔ مگر یاد رہے کہ یہاں دو چیزیں نہیں ایک حقیقت و ماہیت باری تعالیٰ اور دوسرا وجود باری تعالیٰ۔ جیسا کہ ممکنات میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک ممکن کی حقیقت و ماہیت اور دوسرا اس کا وجود۔ اور ممکن ان کے مجموعے کا نام ہے۔ اگر باری تعالیٰ میں

میسر آید۔ پس خود آفتاب اعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانہ آئینہ عار باشد شکل خود را کہ منصب ربوبیت کہ مواقع ظلمت آباد بدان تعلق دارد روانہ کند تا ہمہ کار ہائے خود از تنویر و افاضہ حرارت می دہد اگر باشد فرق شدت و ضعف باشد۔ لیکن بہ نسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود۔

ما ایں پر تو و عکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہچو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہر یکے ازیں اجسام عظام محتاج

حقیقت و ماہیت اور وجود دو (۲) چیزیں ہوں تو ترکیب لازم آتی ہے۔ اور ذاتِ باری تعالیٰ ان دو اجزاء سے مرکب۔ حالانکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج لازم ہے امکان کو۔ اس طرح ذاتِ باری ممکن ہو جاتی ہے واجب نہیں رہتی۔ اس لئے یہاں حقیقت و ماہیت باری بھی وہی ہے اور وجود بھی وہی۔ دوئی کا وہم و گمان تک محال۔ اب جیسے ماہیت و حقیقت باری بطون اور غیب سے تھی اسی طرح وجود باری بھی وراء الوراء ہے عقل و ادراک کو وہاں تک رسائی ممکن نہیں۔

(۳) تیسرا درجہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کہیے یا وجودِ باری تعالیٰ کا اس فضاء غیر متناہی کو بنانا جس کی نہ بالائی حد ہے نہ زیریں، نہ دائیں بائیں محدود ہے اور نہ آگے پیچھے الغرض جہات ستہ میں سے کسی جہت میں محدود نہیں فضاء غیر متناہی ہے اسے جب کسی جہت کا نام دیا جاتا ہے تو وہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے۔ درحقیقت یہ جہات دوسرے ممکنات کی تحدید کا نام ہے اور فضاء کو دائیں بائیں، اوپر نیچے یا آگے پیچھے کہا جاتا ہے تو وہ ان ممکنات کی نسبت سے۔ وگرنہ فضاء خود کسی جہت پر ختم نہیں ہوتی۔

(۱) یہ فضاء کسی مادہ کی محتاج نہیں۔ جس طرح ذاتِ باری مادہ و مادیات سے مترہ ہے۔

(۲) یہ فضاء غیر متناہی ہے جیسے ذاتِ باری کی کوئی حد نہیں۔

(۳) جب یہ فضاء مادی نہیں تو فرق و التیام سے پاک ہے جیسا کہ ذاتِ باری تعالیٰ

آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اکمی شرکتے نیست در احاطہ متبادرہ کہ در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرورت است کہ ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود در احاطہ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔ احاطہ جسمانی کہ اجسام را با ہم دگر باشد ضرور است کہ اگر جسم محاط پیشتر بحیر دگر بود آزا بگذارد در دبطرف خود آرد و در احاطہ تجلیات تحرک متجلی از حیر اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔ در احاطہ متبادرہ وقت احاطہ مظروف محیط ظرف نتوان شد و در احاطہ تجلیات ممکن است کہ بیک وجہ متجلی و ظاہر محیط جلوہ گاہ مظہر خود ہم بود۔ نہ بینی کہ اگر مکعسی از شش آئینہ ساختہ وسط در مکانے گذارند جہات

گی۔ علیٰ ہذا القیاس۔ بعد از اں حس مشترک سے یہ تصویر ذہن میں فوراً منعکس ہو جائے گی پہلا انعکاس معلوم کا ہے اور دوسرا انعکاس علمی۔ اس دوسرے انعکاس میں تصویر اپنے اصل کے ساتھ بالکل منطبق ہوگی۔ اصل کی دائیں جانب یہاں ذہن میں بھی دائیں جانب ہی ہوگی اور بائیں جانب یہاں بھی بائیں جانب نظر آئے گی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ انعکاس کے لئے شفاف چیز کی پشت پر کوئی سیاہ چیز یا کوئی ایسی رکاوٹ ہوتا کہ نظر پلٹ سکے۔

اب اسی مثال کو مد نظر رکھیں تو یہ بات باسانی سمجھ آ جائے گی کہ وجود منبسط یا فضا چونکہ ممکن ہے اور ممکن میں عدم ماخوذ ہے کیونکہ ممکن میں دونوں جانب ہوتے ہیں وجود اور عدم اور دونوں ضروری نہیں ہوتے کیونکہ وجود ضروری ہو تو واجب الوجود اور عدم ضروری ہو تو ممتنع۔ اس لئے ممکن میں عدم ماخوذ ہوتا ہے۔ اور عدم سے بڑھ کر کوئی چیز سیاہ اور تاریک نہیں۔ اب ذات باری تعالیٰ یا وجود باری تعالیٰ موجود، اور صادر اول یا وجود منبسط بھی موجود۔ وجود منبسط شفاف ہے۔ اور تقابل بھی موجود ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہیں۔ کیونکہ ابھی تک کوئی عالم وجود میں نہیں آیا۔ لہذا شرائط انعکاس سبھی موجود ہیں نقشہ یوں ترتیب دیا جاسکتا ہے:

ذات باری تعالیٰ { تقابل وجود منبسط } ممکن > وجود
یا { } عدم
وجود باری تعالیٰ { فضاء }

ستہ آں مکان در آں مکعب جلوہ خواہد نمود و آں مکعب را بطرزیکہ اشارہ کردہ ام محیط آں
خواہیم گفت بایں ہمہ اصل آں مکان و آں مکعب را اگر بینیم معاملہ بالعکس است۔ مکان
محیط است و مکعب مذکور محیط۔ ہم چنین در احاطہ متبادرہ استقرار محیطی یا علی جزء من
ال محیط باشد اما برعکس نتوان گفت از دیوانہ گرفتہ تا عاقلان باید پرسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق
است۔ اما در احاطہ تجلی چنان کہ احاطہ از طرفین باعتبار مختلفین باشد ممکن است کہ اصل متجلی
و ظاہر اگرچہ محیط جلوہ گاہ و منظر معلوم و ہم دیگر محیطات باشد اما در مرتبہ تجلی و ظہور استقرار
در جلوہ گاہ و منظر یا بر جلوہ گاہ و منظر بود ہمیں مکعب و مکان را پیش نظر خیالے بگذار دہیں کہ

اب اگر ذات باری تعالیٰ کی تجلی اس وجود منبسط میں نہ ہو تو لازم آئے گا کہ
علت تامہ موجود ہے اور معلول نہیں۔ تاخر معلول عن العلة التامة کون تسلیم کرے۔ نیز
جب ممکن تجلی فرما ہو سکے دوسرے ممکن میں۔ تو ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہو کر تجلی
فرمانہ ہو سکے۔ یہ عقل سے بعید ہے۔ اور کوئی ذی عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا
ضروری ہوا کہ ذات باری تعالیٰ یا وجود باری تعالیٰ اس صادر اول یا وجود منبسط میں
تجلی فرما ہو اور باقی کائنات کا وجود اس وجود منبسط کے ساتھ ہو۔ نیز جس طرح یہ وجود
منبسط اپنے وجود میں وجود باری تعالیٰ کا محتاج ہے۔ اسی طرح باقی کائنات اپنے وجود
میں اس وجود منبسط کی محتاج ہو۔ وجود منبسط اور فضا صرف وجود ہی وجود ہے یعنی وجود
مطلق اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور نہ ہی اس کی تحدید کسی بھی جہت میں ہے۔
جب یہ قیود و حدود سے آزاد ہے تو مکلف اور ملون بھی نہیں ہوگا کیونکہ کیفیت تحدید و قید
سے پیدا ہوتی ہے۔ کیف اور لون کا یہاں نام و نشان نہیں۔

اب رہا یہ امر کہ اولاً دوسرے صفات کے بغیر وجود میں تنزل کیوں اعتبار کیا گیا تو
اس کی وجہ یہ ہے کہ ربط ایجابی کے لئے وجود موضوع ضروری ہوتا ہے اگر موضوع کا وجود ہی
نہ ہو تو محمول کو موضوع کے لئے کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے اس سے تنزل وجودی کی اولیت
واضح ہو جاتی ہے۔ اگر تنزل وجود کے بغیر کسی اور وصف میں ہو تو پھر ربط ایجابی کے لئے وہی

اصل مکعب و ہم دیگر اثاث البیت را محیط و مشتمل است۔ اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین تجلی و آئینہ در باطن آئینہ استقرار در دودرجہ جسم انسانی کہ ہمانا مظہر آثار روحانی است چہ حیات جسم طفیل روح است نہ بالذات استقرار روح بر عضو خاص است۔ دل را گوئی کہ مضغہ صنوبری است یا دماغ را دانی کہ بلغمی است منجمد و بایں ہمہ احاطہ روحانی ہانساں بر عموم خود است۔ نتوان گفت کہ در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر از احاطہ روحانی بدر رفتند حاشا و کلا۔ چون وجہ امتناع اجتماع ایں قسم احاطہ عام و استقرار بر عضو خاص یا در موطن خاص جسمیت طرفین بود ہر کہ فہم حقیقت شناس دارد خود

وصف مدار بنے گی حالانکہ بہت سی اشیاء مبصر نہیں ہوتیں مگر ان پر حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسموع بھی احکام کے لئے موضوع بنتی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس علم وغیرہ سبھی صفات و اوصاف کی کیفیت یہی ہے کہ اس وصف کے نہ ہوتے ہوئے بھی حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ سوائے وجود کے یہ ایسا وصف ہے کہ اس کے بغیر حکم ایجابی منع ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ثبوت شیء للشیء فرع ہے وجود مثبت لہ کا۔ یہاں حجۃ الاسلام فرعیۃ والوں کا مذہب چھوڑ کر استلزام والوں کا راستہ اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او

خوانیم بجا باشد۔ الخ“

اگر اس صورت میں ہم وجود کو ملزوم مانیں اور صفات وجودیہ کو اس کا لازم ذات کہیں تو یہ درست ہوگا۔

یہاں ایک بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وجود کے دو (۲) معنی ہیں ایک وجود بمعنی ماہیہ الوجودیت۔ اس معنی میں وجود باری اور ذات باری دونوں ایک ہی ہیں جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے اور دوسرا معنی وجود بمعنی وجود انتزاعی اور معنی مصدری اس معنی کے اعتبار سے وجود وصف ہے اور ذات باری تعالیٰ سے زائد۔ اب متکلمین اور فلاسفہ کا جھگڑا بے فائدہ ثابت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نظریہ عینیت بھی درست اور زائد ماننے والے بھی

فہیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطہ عام و استقرار خاص ممتنع باشد و اگر یکے ہم ازین قید جسمیت را گسستہ یا از جوہر بردن ازین احاطہ نشستہ است مورد این چنین نیر نکلیہامی تو اوں شد۔ چنانچہ از امثلہ معروض این قصہ بوضوح پیوستہ باشد۔ روح انسانی خود از جوہر پابقید جسمیت ندادہ۔ و عکس آفتاب اگر چہ مقید باین قید در عالم اول بود چہ حقیقتش ہماں شکل و صورت و قد و قامت است کہ معروض این ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بردن ازین مجلس دوید و پا ازین زنجیر کشید چوں تزییہ آن خداوند پاک کہ تیزہ روح و عکس آفتاب ہم نمونہ ایست از اوں بدمارج

برحق۔ البتہ تعیین محل دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہے۔

مدرجہ بالا عبارت سے حجۃ الاسلام تنزل کا چوتھا درجہ بیان فرماتے ہیں یہ درجہ صفات کا ہے۔ لوازم ذات کا انفکاک طرزومات سے ناممکن ہے مگر باین طور کہ لوازم محتاج ہیں طرزومات کے جب کہ طرزومات اپنے وجود میں لوازم کے محتاج نہیں۔
ان لوازم وجود کے تین درجے ہیں۔

ایک درجہ نفس وجود لوازم، دوسرا درجہ صدور کا، اور تیسرا درجہ وقوع علی الموصوف بالعرض۔ صدور لوازم تکمیل طرزوم کے لئے نہیں بلکہ تکمیل موصوفات بالعرض کے لئے ہے۔ مثلاً وجود، علم، حیوۃ، سمع، بصر وغیرہ جو لوازم وجود میں سے ہیں یہ اوصاف ذات باری میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ ان کا صدور ذات باری کی تکمیل کے لئے نہیں بلکہ تکمیل کائنات کے لئے ہے۔ اس کی وضاحت اس مثال سے سمجھئے۔ سورج سے روشنی کا صدور اس لئے نہیں کہ سورج کو اس سے کمال حاصل ہوگا بلکہ اس لئے ہے تاکہ اس سے دوسری دنیا مستفید ہو سکے۔ جب یہ روشنی سورج سے نکلتی ہے اور زمین زمینیات پر واقع ہوتی ہے۔ تو اس کے تین درجات ہوتے ہیں۔ ایک درجہ وہ جو سورج میں موجود ہے، دوسرا درجہ سورج سے نکل کر فضاء میں موجود ہونے کا ہے اور تیسرا درجہ زمین و زمینیات پر واقع ہو کر انہیں روشن اور منور کرنے کا ہے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ تینوں درجات باہم مخالف ہیں جیسے کئی مشکک کا صدق

قبرِ منامیہ فزوں تر است..... امکانِ این قسم اجتماع در انجا چگونه ہم رنگ امتناع باشد۔
آرے بیشتر گفته ام کہ حقائق عالمغیب را با حقائق عالم شہادت جز اشتراک اسی مشارکتے
نیست این سخن را ہر جا ملحوظ باید داشت۔

در سرحد و جوب کہ عالم غیب است و موطن بطون و این عالم امکان کہ شہادت و
ہو آں باشد این تفاوت را ملحوظ داشته بلا تامل بہ ثبوت اوصاف وجودیہ کہ در عالم امکان
مشاہدہ می کنیم در موطن و جوب حکم باید فرمود بیچ اندیشہ نباید کرد کہ بناء این قسم اندیشہا ہماں
قیاس یکے بر دیگر بود چوں آں نیست این ہم چہ باشد و چوں باشد کہ خود در عالم بوجہ تفاوت

اپنے افراد پر اتنا متفاوت ہوتا ہے کہ ایک کا صدق دوسرے پر محال ہوتا ہے، مثلاً روشنی کلی
مشکل ہے۔ زیرو کے بلب کی روشنی سے لے کر سورج کی روشنی تک سب روشن چیزوں پر
صادق آتی ہے لیکن جو روشنی زیرو کے بلب سے حاصل ہو رہی ہے اس کا صدق ۶۰ واٹ
بلب پر نہیں کیا جاسکتا اور اسی ۶۰ واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۱۰۰ واٹ بلب پر محال ہے۔
علیٰ ہذا القیاس اسی طرح اس کا عکس بھی محال ہے کہ ۱۰۰ واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۶۰
واٹ بلب کی روشنی پر کریں۔ کیونکہ جس قدر واٹ بڑھتے جائیں گے وصف شدید تر ہوتی
جائے گی اور جتنا واٹ کی مقدار کم ہوگی اسی قدر وصف ضعیف ہوگی۔ شدت اور ضعف آپس
میں مبادلین ہیں اس لئے ان کا باہم صدق محال ہے۔

مگر ازیں جادانتہ باشند کہ اطلاق علم و قدرت وغیرہ الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ میں سے تنزل کا چوتھا درجہ
شیون اور پانچواں درجہ اسماء بیان فرماتے ہیں۔ یہی درجہ صفات و شیون اور اسماء ہے۔ کہ
جیسے دھوپ کا اطلاق سورج کی روشنی پر اس وقت کیا جائے گا جب وہ زمین پر پڑے گی۔ اس
سے پہلے وہ دھوپ نہیں۔ کیونکہ زمین اور زمینیات میں روشنی کا عدم ہے جب اس عدم پر
سورج کی طرف سے نور عطاء ہوگا تو پھر روشنی کو دھوپ کہا جائے گا۔ اسی طرح ممکنات میں
موجود، سمیع، بصیر، قدیر، حی اور قیوم وغیرہ اللہ تعالیٰ کے اسماء صفاتیہ تب ہوں گے جب یہ

ظہور و بطون و آلائش و تنزہ بایں اشتراک ہیچ اشتراک نیست مکان و زماں ہر دو محیط مظر و فاعل خود باشند مگر احاطہ یکے را با احاطہ دیگر قیاس نتوان کرد آں واحد از زمانہ ہمہ کون و مکان عالم امکان را در میگرد میدانے کہ این نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت این جا وسعت مکان بقدر وسعت مکیں باشد ہم چنین رُوح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط مستدیر یا خطوط چند مستقیمہ محیط سطح باشد ہم چنین سطح محیط جسم مگر ہویدا است کہ احاطہ ہر یکے برنگ دیگر است۔ ازیں یک مثال پے بہ تفاوت دیگر اوصاف تو اں ہر دو خیال معروض احقر را بدل محکم تو اں بست۔

صفات ذات باری تعالیٰ سے صادر ہو کر ممکنات پر واقع ہوں گی۔

بہچنین وجود و تحقق کہ اصل این صفات است الخ

مذکورہ قاعدہ کہ اللہ جل شانہ کو صفاتی اسماء سے اس وقت پکارا جائے گا، جب ان صفات کا اللہ جل شانہ سے صدور ہو کر ممکنات میں ظہور اور وقوع ہوگا اس سے پہلے نہیں۔ اللہ تعالیٰ پر موجود کا اطلاق بھی تب ہوگا جس وقت صفت وجود ان سے صادر ہو کر ممکنات میں جلوہ گر ہوگی اور وجود تو اصل الاصول ہے تمام صفات وجودیہ کے لئے۔ پس سمع، بصیر، قدیر، حی، مالک، مملوک، فلاں کا بیٹا، نواسہ، وغیرہ سب صفات فرع ہیں صفت وجود کی۔ وجود ہوگا تو یہ صفات متحقق ہوں گی ورنہ نہیں۔ تو اللہ جل شانہ کو موجود کہنا ممکنات کے موجود ہونے پر موقوف ہے لیکن ممکنات عطائی موجودات ہیں بخلاف اللہ جل شانہ کے وہ ذاتی طور پر موجود ہیں ممکنات کا وجود عطائی، غیر مستقل اور عرضی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ذاتی اور مستقل ہے۔ جو فرق وجود میں ہے وہی فرق صفات میں ہوگا۔ کیونکہ صفات وجود کے تابع ہیں۔ اسی لئے ان کو صفات وجودیہ کہتے ہیں۔ وجود اور صفات دونوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اور ممکنات دونوں پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں اطلاق ایک دوسرے سے مباہن اور مغائر ہیں۔ اور یہ تباہن و تغائر اتنا ہی ہے جتنا خود ذات باری تعالیٰ اور ممکنات

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت یا تقیم وقت آں است کہ از اعمل مطلب نیز
آیم۔ عماء بالمدابرا گویند۔ مگر پیشتر گفته ام کہ۔

غیب را برے و آ بے دیگر است آسماں و آفتابے دیگر است
دریں عالم اگر ابرایں است کہ زیر آسماں و بالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ
موطن و جوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات
فاعلات باشد و بالا مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتے وجودی کہ باشد لازم ذات
اوست۔ و ہر حقیقتے عدی کہ بینی یکے از آثار اوست۔ چنانکہ نشوونماء نباتات بامیزش

کے درمیان صفات باری تعالیٰ قدیم اور صفات ممکنات حادث۔ اس کی تفصیل یوں سمجھئے
تمام صفات باری تعالیٰ سے صادر ہو کر جب ممکنات پر واقع ہوں گی تو اللہ تعالیٰ ان صفات
کے ساتھ متصف ہوں گے۔ لیکن ممکنات کا ایک وجود مثالی ہے اور ایک وجود ناسوتی و
ماڈی۔ اتصاف باری تعالیٰ ممکنات کے اس وجود مثالی کے اتصاف پر موقوف ہے نہ کہ
وجود ناسوتی کے اتصاف پر۔ جب ذات باری تعالیٰ کے وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی
ذات بابرکات کا علمی عکس منعکس ہو کر ممکنات کے وجود مثالی میں پایا گیا تو یہ صفات بھی
وہاں پائی گئیں اور ممکنات اپنے وجود مثالی میں ان اوصاف کے ساتھ متصف ہو گئے۔
چونکہ وجود منبسط قدیم ہے اس میں منعکس ہونے والے ممکنات کی صفات بھی قدیم اور
ازلی و ابدی ہیں۔ گو کہ وہ اپنے وجود مثالی کے ساتھ ان اوصاف سے متصف ہوئے۔
ممکنات اس سے پہلے جب علم باری تعالیٰ میں تھے تو اس وقت وہ واجب تھے اس درجہ میں
ایک دوسرے سے تباہ اور تغائر نہیں کیونکہ وہ درجہ وجوب اور وحدت محضہ کا ہے لیکن وجود
منبسط میں آ کر ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہو گئے۔ کیونکہ یہ درجہ امکان ہے اور
امکان تحدید چاہتا ہے۔ اس لئے یہ محدود اور حادث ہو گئے۔

یہ صفات صدور سے قبل ذات باری تعالیٰ میں بدرجہ اتم موجود ماننا ضروری ہے

ریزش میں ابراست نمائش ہمہ کائنات باوریزش تنزل آں ابرخیرات و برکات و چوں نباشد
الوجود خیر کلہ۔ چنان کہ اولیٰ ساماں نباتات میں ابر باراں است ہم چنان اولیٰ سامان
کائنات میں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہوں است۔ وہمہ صادرات
از اجابغ او ازیں جاست کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود است نہ برعکس اگر
صفحہ دیگر صادر اول بودے این قصہ منکس و منقلب بہ گردیدے۔

اندریں صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔
مگر آنکہ عقل باریک میں داشته باشد خود پنداشته باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف

جیسا کہ دھوپ (سورج کی روشنی) زمین پر پڑنے کے بعد دھوپ کہلاتی ہے مگر وہ اس سے
فعل سورج میں بدرجہ اتم موجود ہے۔

ازیں جا خوش فہمی متکلمین الخ

یہاں سے متکلمین اور فلاسفہ کے ایک اختلاف کو بیان کرتے ہوئے حضرت
نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فلاسفہ کا قول یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ
ہیں اگر غیر ہوں تو تعدد و اجبات لازم آتا ہے جو عقلاً نقل محال ہے۔ جب کہ متکلمین کہتے
ہیں کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا لائین اور لا غیر ہیں۔ یعنی زائد علی الذات ہیں
لیکن یہ درجہ صدور صفات میں زائد ہیں اور قبل از صدور عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ لہذا
غیریت کا مقام اور ہے اور عینیت کا مقام اور۔

فلاسفہ اتنی ذہنی استعداد نہیں رکھتے کہ وہ اس باریک فرق تک رسائی حاصل کر
سکیں۔ یہاں دو درجے ہیں ایک صفات و شیون کا اور دوسرا انہی صفات کے اسماء کا۔ یہ
دونوں ایک دوسرے سے مبائن ہیں اور جہاں تباین ہو وہاں ایک دوسرے پر اطلاق منع
ہے۔ فوقانی درجہ (صفات و شیون) کا تحتانی درجہ پر اطلاق اس وجہ سے منع ہے کہ نچلے درجہ
میں نقص ہے۔ اس درجہ میں امکان ان صفات کے ساتھ دخیل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حقائق
ممکنہ میں وجود وغیرہ صفات واجب تعالیٰ جلوہ گر ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی چیز کا عکس یا

مطلوب است نے بلکہ صدور خود برائے قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است۔ اندر میں صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ و لوازم ذات خود نباشد آرے اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند نظر بریں اگر اوصاف را بہ حیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند ہمہ را در مرتبہ ذات اثبات ضروری است۔ و اگر بحیثیت تنزل و ضعف کہ در مرتبہ وصفیت بود لجاظ کنیم سلب آں از مرتبہ ذات لازم۔

شرح ایں معنی قدرے بسط می خواهد۔ در کلیات مشککہ مراتب سافله و متوسطہ مابین دو عدم باشند یکے عدم فوقانی دوم عدم تحتانی۔ عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از

فوق درجہ کے اعتبار سے اصل سے کم تر ہوتا ہے ذات باری میں وجود صفات باقیہ لوازم ذات کے درجہ میں ہیں اور درجہ صدور میں وجود منبسط میں متجلی ہونے کے بعد ہیں۔ اس سے یہ وہم بھی رفع ہو گیا کہ اسماء کے درجہ پر ہی صفات کا اطلاق ہو تو لازم آتا ہے ذات باری تعالیٰ درجہ صفات سے خالی ہو حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ لوازم ذاتیہ کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے انفکاک (جدا ہونا) محال ہے۔ یہ وہم اس وجہ سے دور ہو جاتا ہے کہ درجہ صفات میں صفات بدرجہ اتم موجود ہیں اور شدت کی وجہ سے نچلے درجوں کے ساتھ مبائن ہیں اس بناء پر اسماء کا درجہ ذات کے درجہ میں موجود ہے بوجہ شدت عدم صدق سے عدم صفات لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ تو اس امر کی دلیل ہے کہ وہاں صفات کامل وجود رکھتی ہیں۔

ہم چہیں مرتبہ صفات را بلحاظ ذات الخ

جو فرق صفات اور اسماء کے درجات میں ہے وہی فرق ذات اور صفات کے درجات میں ہے۔ ذات کا درجہ بنفسہ کامل غیر محتاج اور مستقل ہے۔ صفات اس کے کمال کے لئے نہیں بلکہ صفات کا درجہ ممکنات کے کمال کے لئے ہے۔ اور صفات اپنے وجود میں ذات کے محتاج ہیں۔ ذات ان کی محتاج نہیں ہاں یہ صفات صدور کے اعتبار سے کمالات ممکنات سے ہیں۔ اور کائنات ان کے بغیر موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صرف صفت وجود کو لیں اس کے صدور کے بغیر تمام اشیاء عدم کے اتھاہ اندھیروں میں پڑی ہیں۔ جب تک وجود کا صدور

دلائل کمال مثلاً نورارض کہ مکتبہ از آفتاب بود و در عرف ما آزادھو پ گویند و عدم دارد یکے
تحتانی کہ در ذات زمین است چہ تو اں گفت کہ زمین در مرتبہ ذات این نور دارد عدم فوقانی
کہ در مراتب عالیہ نور اعمی شعاع مستطیل و آن نور ملاصق کہ در جرم آفتاب بود اقرار آں
ضروری است۔ ہمہ دانند کہ اطلاق دھوپ براں مراتب غلط است۔ پس چناں کہ عدم تحتانی
بر نقص زمین دلالت دارد ہم چنیں عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاصق آفتاب شاہد است مگر
ازیں جادانتہ باشند کہ اطلاق علم و قدرت و غیرہ صفات تاہماں مراتب روا است کہ
موصوف بھدور باشند و وجہش آنکہ وضع این اسماء بہر این مراتب است۔ اطلاق آں در

ذات باری سے ہو کر کائنات کی ان اشیاء کو عارض نہیں ہوتا تو یہ معدوم ہی رہیں گی۔ جب
وجود کا صدور ہو کر ان اشیاء کو عارض ہوگا تو یہ وجود میں آئیں گی اور موجودات کہلائیں گی اسی
طرح تمام صفات کا صدور ادھر سے ہوگا تو تب کائنات میں صفات کا جلوہ ہوگا اس سے ثابت
ہوا کہ مرتبہ صدور صفات کائنات کی تکمیل کے لئے ہے نہ ذات باری کی تکمیل کے لئے۔ وہ
ذات بمعہ لوازمات اس درجہ سے پہلے ہی کامل اور موجود ہے۔

اگر مثال مطلوب است قصہ عرض نور بر زمین الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے مذکورہ تقریر کی وضاحت کے لئے مثال پیش
کرتے ہیں کہ سورج کا نور اس سے صادر ہو کر زمین اور زمین کی چیزوں کو منور کرتا ہے۔
جب کہ اس نور (صادر شدہ) سے خود سورج کو کوئی فائدہ نہیں۔ اسی طرح آگ سے حرارت
صادر ہو کر پانی کو تو گرم کرتی ہے لیکن اس حرارت سے خود آگ کو کیا فائدہ ہے؟
یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر معروض اور موصوف بالتبع کے لئے معروض اور موصوف
بالذات کا ہونا ضروری ہے جس سے عوارض اور صفات صادر ہو کر موصوفات اور معروضات
بالعرض کو عارض ہوں اور اس کے ساتھ قائم ہوں۔ اور یہی لوازم ذاتی ہیں موصوفات و
معروضات بالذات کے لئے۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین الخ

مراتب فوقانی ہم بچناں ممنوع باشد کہ در مراتب تحتانی۔ عرض چناں کہ دھوپ و شعاع را مرتبہ ایست معین مبائن از مراتب عالیہ و سافلہ حتی کہ نہ اطلاعش بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب سافلہ بچناں صفات معلومہ را تصور باید کرد۔ مگر چناں کہ نورانیت کہ اصل و کمال دھوپ و شعاع است در مراتب عالیہ بدرجہ اتم موجود است بچنیں وجود تحقق کہ اصل این صفات است۔ چنانچہ صفات وجودی بودن آنها خود بر این قدر شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنها کہ ہماں مرتبہ ذات باشد بوجہ اکمل و اتم باشد۔

ازیں جا خوش فہمی متکلمین باید دید و ہمیکہ در صورت اقرار مرتبہ دیگر از مرتبہ ذات

اس تقریر سے متکلمین کے مذہب پر ایک اور دلیل ہاتھ آگئی۔ کہ ممکنات کا وجود اور دیگر صفات کا وجود عرضی ہے اور بالعرض کے لئے بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس یہ ضروری ٹھہرا کہ ذات باری تعالیٰ وجود ذاتی اور صفات ذاتیہ سے متصف بالذات ہو اور وہاں سے یہ چیزیں صادر ہو کر ممکنات کو عارض ہوں، لہذا وجود، حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ سب صفات ممکنات میں عرضی ہیں اور باری تعالیٰ میں بالذات۔ بالذات کا بالعرض پر حمل اور اس کا عکس محال ہیں۔ اگر صفات ممکنات ذاتی ہوتیں تو وجود بھی ذاتی ہوتا۔ اب ممکنات کو عدم ایک قبل از وجود اور دوسرا بعد از وجود کیوں عارض ہوتے جب وجود بالعرض ہے تو تمام صفات بھی بالعرض ہوں گی۔ کیونکہ محمول موضوع کی صفات ہوتے ہیں اور ہر صفت موصوف کے تابع ہوتی ہے اگر موصوف بالذات ہوگا تو صفات بھی بالذات ہوں گی اگر موصوف عرضی ہے تو صفات بھی عرضی ہوں گے۔

نظر بریں بہ یقین باید گفت الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے صادر اول یا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے پہلے ہونا ثابت کرتے ہیں۔ کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کے لئے وجود اور ان کی صفات وجودیہ بالعرض ہیں نیز یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ باقی صفات کے ثبوت سے پہلے وجود کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ لہذا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے

لازم می آید یعنی بخیاں اوہام عوام اینکہ میگدشت کہ اگر مرتبہ صفات ہم تجویز کردہ شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواهد آمد۔ از دل مندفع باید فہمید چہ عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست۔ ایں وہم ناشی ازاں است کہ عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کردہ اند۔ القصہ مرتبہ صدور از کمالات ذات نیست بلکہ اگر ایں مرتبہ را بر ذات ثابت کنند از مرتبہ علیا اورا فرود آورده باشند۔ غرض چنان کہ مراتب سافلہ از صفات بہ حساب آنها منجملہ نقائص شمرده می شود ہم چنین مرتبہ صفات را بلحاظ مرتبہ ذات منجملہ نقائص باید فہمید و بدیں سبب نباید گفت کہ مرتبہ صفات بہر تکمیل مرتبہ ذات و جبر نقصان آں مطلوب است کہ اندر ایں صورت خلواصل

پہلے ہونا چاہئے کیونکہ وجود منبسط کے ساتھ تمام کائنات کا وجود قائم ہے۔ یہ سارا جہاں اور اس کا ذرہ ذرہ اسی فضاء کا محتاج ہے لیکن یہ فضاء اپنے تحقق اور وجود میں کسی ممکن کی محتاج نہیں۔ اس فضاء کے وجود پر وجود کا اطلاق مطلقاً ہے یعنی اس میں کسی قسم کا تعین تشخص کئے بغیر وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور کوئی قید یہاں نہیں۔ فضا خود من حیث ہی موجود ہے۔ اس کے موجود ہونے کے لئے جنسی، نوعی یا شخصی تعین کی ضرورت نہیں۔

یہ ہر قسم کے تعینات تشخصات سے آزاد ہے۔ صرف وجود کا اطلاق اسی فضاء غیر متناہی پر ہوگا۔ یہ وجود باری تعالیٰ جو ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس کے ساتھ لازم ہے وجود کے بغیر باقی صفات کا صدور علی الاطلاق نہیں اس فرق کی وضاحت سے ان دو مسلمات کو ماننا ضروری ہے اول یہ کہ وجود والی صفت دوسری صفات کی بہ نسبت اکبر و اعظم ہے دوم یہ کہ صفت وجود کے انوار غیر ملکیف اور غیر ملون ہیں۔

شرح ایں معنیہ و تفصیل ایں اجمال آتکہ سوائے وجود ہر صفتے کہ گیرند الخ وجود کے سوا اور کوئی صفت غیر متناہی نہیں لیکن وجود سے چلی صفت کی طرف آؤ تو قائم بذاتہ کی صفت کے ساتھ جو ہر بن جائے گا، قائم بذاتہ کی قید لگانے سے عرض کے نو (۹) مقولے خارج ہو گئے گویا جو وجود و قسم ہے قائم بذاتہ اور غیر قائم بذاتہ پہلی قسم جو ہر اور دوسری عرض۔ آگے عرض 9 مقولوں میں منقسم ہے، کم، کیف، این، مٹی وغیرہ۔

از فرع خود لازم آید۔ و میدانی کہ کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل کمال نہ خالی از الالبته مرتبہ صدور اگر مطلوب است بہر تکمیل و کمال کائنات اعنی ممکنات مطلوب است و چون نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چہ رسد۔ اگر مرتبہ صدور بمیاں بنود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند۔ بناء عروض و صفات معروض ہمہ بر صدور لوازم ذات از ملزوم است اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور بر زمین از آفتاب کیفیت عروض حرارت بر آب از آتش و ہم چنین دیگر عوارض و معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آن

اسی طرح جوہر کے ساتھ ابعاد مثلثہ کی قید لگائی جائے تو جسم مطلق ابعاد مثلثہ سے مراد طول عرض عمق گویا جو ہر دو قسم ہے قابل للابعاد مثلثہ یا غیر قابل۔ پہلی قسم جسم مطلق اور دوسری عقول وغیرہ۔

علیٰ ہذا القیاس جسم کے ساتھ نام کی قید سے جسم دو قسم ہو جائے گا جسم نامی اور جسم غیر نامی۔ غیر نامی جیسے پتھر اور دیگر جمادات اور نامی جیسے جمادات کے علاوہ باقی اجسام (شجر، حیوان وغیرہ) اور جسم نامی کے ساتھ حساس متحرک بالارادہ کی قید سے جسم نامی دو حصوں میں منقسم ہو جائے گا۔ نامی حساس متحرک بالارادہ جیسے حیوان، اور غیر حساس جیسے درخت اور پھر اس کے ساتھ مدرک الکلیات والجزئیات کی قید لگانے سے جوہر جسم نامی حساس متحرک بالارادہ مدرک الکلیات والجزئیات اور غیر مدرک دو قسم ہو گئے پہلا انسان اور دوسرا دیگر حیوانات گھوڑا گدھا وغیرہ۔ پھر انسان کے ساتھ پاکستانی، بھارتی، عربی، ترکی کی قید لگانے سے اصناف پیدا ہوں گی۔

پاکستانی انسان یہ ایک صنف ہے۔ اور جب اس کے ساتھ تعین اور تشخیص ایسا لگا دیا جائے جو اسے جمیع ماعداء سے الگ اور ممتاز کر دے تو یہ شخص اور فرد بن جائے گا جیسے زید وغیرہ۔ یہ وجود کے اعتبار سے کائناتی تقسیم ہے۔ وجود کے بغیر باقی صفات کا رُخ تباہی کی طرف ہے لیکن وجود سب میں مشترک ہے جس فرد پر انسان کا اطلاق ہے اس پر گدھے کا

مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعرض می رسد۔ اگر ایں مرتبہ اعنی اشعہ خارجہ و حرارت خارجہ در میان نباشد عرض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن بنا شد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر بر رخ متوسط خوانیم بجا است۔ ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبتہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اول ضرور است۔ و پُر ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات ورنہ اگر وجود آنها بالذات بودے ایں عدم سابق و لاحق چہ معنی داشتے چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد۔ بالجملہ ہر وصفے۔ و حقیقتے کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات

اطلاق نہیں اور جو گدھا ہے اُسے انسان نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن وجود دونوں میں مشترک ہے اور دونوں موجود ہیں۔ جب انسانیت اور حماریت کا ایک دوسرے کے مقام پر عدم بھی ہے اور وجود بھی۔ اب اگر دونوں میں کوئی امر مشترک نہ ہو تو لازم آئے گا ارتقاع لقیضین۔ لہذا ان میں ایک چیز ضرور بالضرور مشترک ہوگی اور وہ ہے وجود مطلق۔ اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ایک وجود منبسط ہے مطلق اور ایک اس کے حصص ہیں جو قیود کے دائرہ میں ہیں مثلاً زید کے احاطہ میں ایک وجود ہے اسی طرح انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جوہر و عرض کے دائروں میں ایک ایک وجود ہے۔ یہ تحدید و تقطیع ہے اسی وجود منبسط کی جو قیود لگنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اب وجود منبسط اوپر والی جانب میں غیر متناہی ہے اور نیچے والی جانب میں متناہی۔ جس سے ایک زاویہ کی شکل بن گئی جو وجود منبسط سے شروع ہو کر ایک فرد انسان مثلاً زید بلکہ اس کے جسم کے ایک باریک ترین عضو کے آخری ٹکڑے (ذرے) پر آ کر ختم ہوئی۔ آپ ان دائروں پر غور کریں کہ جوہر کی کیفیت، جسم کی کیفیت علیٰ ہذا القیاس تمام اجناس و انواع اور اصناف و افراد بلکہ اشخاص و افراد کے آخری ذرے کی کیفیت علیحدہ علیحدہ ذہن میں آجائے گی اسی کو کیف ولون کہتے ہیں بخلاف وجود منبسط کے کہ اس کے حصص ان کے ذرہ ذرہ میں موجود ہیں مگر اس کا نقشہ اور شکل ذہن میں نہیں آتے۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ سوائے وجود کے باقی صفات مکلف اور ملون ہوں گی وجود

باری عزاسمہ ضرور است چہ ایں جاہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضرور مگر بہ یقین میدانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنها اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول اعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد۔ نظر بریں بہ یقین باید گفت کہ صدور وجود نیز از آن طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است۔ و نظر بریں اگر ایں وجود را کہ ہیا کل ممکنات را با سر ہا فرا گرفته صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد۔ لیکن بایں خیال کہ اطلاق عموم وجود مجموع الوجوہ است و علی الاطلاق ولا اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق چنان کہ ان شاء اللہ ہمید روشن می شود اقرار دو امر

کے انوار غیر ملون غیر مکیف ہوں گے۔ یہ حصص وجود ایک دوسرے کے مباحث ہیں جو کمالات انسان کے دائرہ کے اندر والے وجودی حصہ کو حاصل ہیں ان میں وہ کسی کی طرف محتاج نہیں لیکن جو کمالات اس حصہ وجود کو حاصل نہیں اور دوسرے حصص کو حاصل ہیں ان کمالات کے حاصل کرنے میں وہ دوسروں کا محتاج ہے۔ لہذا انسانی احتیاج کا دائرہ کتنا وسیع ہوگا کیونکہ وہ سورج، چاند، فلکیات اور زمینیات وغیرہ سب کا محتاج ہے اور ان سب کی اُسے ضرورت ہے گویا سارا جہان اس کا خادم اور یہ تمام جہان کا مخدوم ہے۔

لیکن ازاں جا کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہماں ساں تقابل و تعاکس است الخ
جیسے رُوح بلا کیف ہے اور بدن کے ذرے ذرے میں جاری و ساری ہے رُوح کی تمام صفات کا ظہور بدن سے ہوتا ہے۔ آنکھوں سے بصارت، کانوں سے سماعت زبان سے تکلم اور تمام بدن سے حیات اور قدرت کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ذات باری وجود منبسط میں جلوہ گر ہے اور وجود منبسط کائنات کے ذرہ ذرہ میں موجود اور اس کے ساتھ متحد ہے۔ لہذا ذات باری اور اوصاف باری بلا واسطہ وجود منبسط میں جلوہ گر ہیں اور اس کے واسطے سے کائنات کے ذرے ذرے میں جلوہ گر ہوں گی نیز جس طرح رُوح کا تقابل بدن کے ساتھ ہے اسی طرح کائنات کے ذرہ ذرہ کا تقابل ہے وجود منبسط کے ساتھ اور وجود منبسط کا تقابل ذات باری کے ساتھ۔

چوں نباشد نور عالم اجسام آں نور آفتاب باشد الخ

ضروری است کیے آنکہ اس صفت وجود از دیگر صفات۔ اکبر و اعظم است۔ دیگر اس کہ انوار وجودی بے کیف و بے رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیف و ملون۔ شرح اس معنی و تفصیل اس اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفتے را کہ گیرند بالاء آں عاے باشد۔ دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود مگر وجود را باید دید کہ زیر صفتے عام تر از وجود سر نیاز خم نکرده خود بدیہی است کہ بالاء و وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقتے نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبر بود و نہ دست مگر انتزاع منترع۔ و اینکہ مفہوم را عام تر از وجود عدم می نہمد از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ است نہ واقعیہ چنان کہ مفہومیت خود گواہ اس بیان است اندر اس صورت وجود را در جہتے حدے و پایانے نباشد

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اور مثال پیش کر کے قاعدہ مذکور کی وضاحت فرماتے ہیں کہ نور آفتاب بشرط تقابل کیفیات اجسام کو منکشف کرتا ہے اور وجود حقائق ممکنات کو جو اللہ جل شانہ کے علم ازلی ابدی میں ہیں منکشف کرتا ہے جو کہ عدم کے اندھیروں میں تھیں اور جب وجود لگا تو وہ حقائق منکشف ہو گئے مثلاً یہ انسان کی حقیقت ہے وہ گھوڑے کی حقیقت ہے فلاں درخت کی حقیقت ہے وغیرہ وغیرہ، تمام عالم کا ذرہ ذرہ واضح ہو گیا۔ چاند، سورج وغیرہ اجرام فلکی بھی وجود کے بعد ہی اپنے ناموں سے پکارے جانے لگے ہیں بلکہ ہر چیز کے اعضاء اور حصص تک متعین ہو گئے مثلاً یہ ناک ہے یہ کان ہے وغیرہ وغیرہ۔

چونکہ وجود سمیت تمام کمالات عطاء باری ہیں جو ممکنات کے حقائق میں جلوہ گر ہیں۔ اب جو رنگ و کیف کسی حقیقت میں ہوگا وہی نظر آئے گا انسان میں انسان کا رنگ، درخت میں درخت کا رنگ اسی طرح ہر شے میں اسی کا رنگ دکھائی دے گا۔ اور وہ اسی رنگ و شکل میں ظاہر ہوگا جیسا کہ آفتاب کا نور ایک ہی ہے مگر مختلف رنگوں کے شیشوں میں الگ الگ رنگوں میں نظر آتا ہے۔ وجود مطلق اور وجود منبسط کی شکل و صورت رنگ و کیف سے خالی ہے۔ کیونکہ کیف مقید میں ہوتا ہے نہ کہ مطلق میں البتہ تمام رنگوں سے تقابل کے اعتبار سے سیاہ رنگ کا شیشہ نور کے مقابل ہو۔ اور نور آفتاب اس سیاہ شیشہ سے چھن کر آئے تو وہ سیاہ ہی نظر آئے گا کیونکہ سیاہ رنگ میں آکر باقی تمام رنگ ختم ہو جاتے ہیں۔

در نہ اقرار عامے بالاء اول لازم آید چه تحدید چیزے خود امتداد از اندر خواهد۔ ورنہ تعقل تحدید کار عاقلان نیست و با جاہلان کارنداریم۔ غرض تحدید و تعین و تشخیص از آثار خصوص است کہ در تحقق خود با عموم چنان دست در کمر دارد کہ فوق با تحت یا تحت با فوق و سوائی این ہر دو و دیگر اضافیات با متقابلات خود آرے صفات دیگر اگر در جہتے غیر متناہی باشند در جہتے متناہی نیز دایں بداں ماند کہ در زاویہ غیر متناہی الساقین بجانب راس و جب ساقین متناہی است و بجانب قاعدہ لاتناہی و وجہ این متناہی و لاتناہی باعتبارین مختلفین خود۔ ازین تقریر واضح شدہ باشد چه دخول دیگر صفات زیر وجود کہ جانب راس زاویہ مخروط صفات است شاہد بریں

بریں تقدیر عماء بمعنی سیاہ بودن آں زیادہ چسپاں شد الخ

فضا اور وجود کو منبسط کو ابر سیاہ کے ساتھ کیوں تشبیہ دی الخ

اس کا جواب حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یوں بیان فرماتے ہیں کہ نور آفتاب سیاہ رنگ کے شیشے کے مقابل ہو تو اس میں نور انیت کا بالکل عدم ہوتا ہے۔ اسی طرح ابر سیاہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ یہ صادر اول اور ممکن ہے اور امکان میں عدم اور وجود بالکلیہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں لہذا اس میں وجود کی تجلی اعلیٰ درجہ کی ہوگی اور یہی صادر اول تمام اشیاء کے ساتھ متحد ہوگا جیسا کہ ابر سے مینہ برستا ہے اور یہ مینہ اسی ابر کے اجزاء ہوتے ہیں جو زمین پر آ کر کہیں گندم کی شکل میں، کہیں جو کی شکل اور کہیں دوسری فصلوں اور میوہ جات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں اور پھر یہ حیوانات کی خوراک بنتے ہیں انسان کے لئے یہ سب چیزیں خوراک کا کام دیتی ہیں اور اس طرح خون بن کر مادہ منویہ میں تبدیل ہوتے ہیں اور وہ بالآخر انسان کی پیدائش، بچپن اور جوانی میں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ یہ سب وہ ابر ہی ہے جس کے اجزاء زمین پر آ کر یہ مختلف مدارج طے کرتے اور مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں اسی طرح وہ حقائق اشیاء جو باری تعالیٰ کے علم میں بالانفصیل موجود کلیات، جزئیات بلکہ ایک جزی کے آخری جوتک موجود ہیں اور ان کے افعال بھی مکمل تفصیل کے ساتھ علم باری میں موجود ہیں وہ وہاں سے تنزل کر کے اسی عماء (ابر) کے راستے سے وجود کا جامہ پہنیں گے۔

است کہ دریں جانب تباہی است و خصوص آنہا از اں دلیل آن است کہ در ہر پہلو خود کم از کم صفت دیگر ہم دارند ورنہ خصوص کہ ہماناں تقطیع و سبع باشد چگونہ صورت بندد۔ آرے اگر بجانب معروض کہ جہت سافل و طرف قاعدہ آں مخروط است بنگرند نظر بایں لاتباہی کہ در بیچ کلی کہ وصفے از اوصاف باشند و افراد آں معروضات آں افراد مقدرہ را حدے و پایانے نیست بلاتباہی ایں جانب پے می بریم و ہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود بز او یہ می یانیم چہ در زاویہ نیز ہمیں طور باشد کہ گنجائش افزائش و لاتباہی فقط بیک جانب اعنی جانب قاعدہ باشد نہ در جہات دیگر و پیدا است کہ سوائے زاویہ شکلے از اشکال در خور افزائش و لاتباہی در بیچ

باقی ماندہ اینکہ حقیقت کدام جانب است امریست مختلف فیہ الخ

عوام الناس کا خیال یہ ہے کہ وجود اور صفات وجودیہ حقیقتاً ممکنات میں ہیں اور اللہ تعالیٰ میں مجازاً کیونکہ موجودات اس کی مخلوق ہیں لہذا یہ وجود اور اس کی صفات بھی اس کی مخلوق ہیں۔ رہی یہ بات کہ وجود کُلّی مشکک ہے اور وجود باری تعالیٰ اس کی ایک جُوی ہے اسی طرح علم، قدرت، سمع، بصر تمام صفات کلیات مشککہ ہیں، علم کی ایک جُوی علم باری تعالیٰ بھی اسی طرح ہے۔ جیسے اس کی دوسری جزئیات۔ یہ مذہب مناطقہ اور فلاسفہ کا ہے۔ عوام الناس کے ہاں وجود اور اس کی صفات ممکنات میں حقیقتاً ہیں لیکن ممکنات کے مخلوق ہونے کی وجہ سے مجازاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے خالق ہیں۔ حقیقتاً یہ صفت مخلوق کی ہے مجازاً اسے خالق کی صفت بنا دیتے ہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے کیونکہ یہ اس کی مخلوق کا ہے اور وہ اس کا مالک ہے لہذا یہ اس کی صفت مجازاً بن گئی۔

صوفیائے کرام شیون و اوصاف کو حقیقتاً اللہ تعالیٰ کے لئے مانتے ہیں کہ فی الحقیقت

وجود اور صفات وجودیہ اللہ تعالیٰ میں ہیں اور یہ اُسی کی چیزیں ہیں اور ممکنات میں صرف اس کی عطاء سے جلوہ گر ہیں۔ ممکنات موجود بالعرض ہیں نہ بالذات ان اوصاف کا موصوف حقیقی خداوند کریم ہے درجہ اسماء میں حقیقت دونوں طرف ایک ہے وجود و وجود ہی ہے۔ اور علم و قدرت، علم و قدرت ہی ہیں جہاں کہیں بھی ہوں۔

ایں بدال مانند کہ انگر کھ الخ

جانب نباشد۔ القصہ وجود کبھی مجموعہ علی الاطلاق عام است وصفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجهت دیگر خاص نیز باشند۔ نظر بریں در ہر خاص ماہہ الامتیازے باید کہ از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیدا است کہ ممیزات از قسام کیف باشند و جہش اینکہ تخصیص بے تقطیع از وسیع صورت نہ بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصلہ باشد کہ از اقتران وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید کہ باقتران سطح اندرون دائرہ و عدم آن اعنی سطح برونی شکل دائرہ پدیدار آید۔ باقی ماند اینکہ در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد۔ قابل آن نیست کہ عاقلے تامل فرماید۔ کس نمیداند کہ سطح اندرون مابین سطح برونی است و آن مابان

حجۃ الاسلام رحمہ اللہ مثال سے مذکورہ مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ مثلاً گرتہ گرتہ ہی کہلائے گا خواہ کسی کپڑے سے بنایا جائے۔ اسی طرح پاجامہ پاجامہ ہی ہوگا چاہے کیسے کپڑے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح وجود، علم، قدرت وغیرہ صفات ہیں یہ وجود وجود ہی رہے گا خواہ اس کا ظہور کسی جگہ اور کسی وقت اور کسی چیز میں ہو۔ یہی حال علم اور قدرت وغیرہ کا ہے۔

بایں خیال اطلاق علماء برابر ایں عالم حقیقی است وہم برآں وجود بے کیف الخ
یہ فضاء یا وجود منبسط جو کائنات کے اندر موجود ہے اس پر بھی علماء کا اطلاق حقیقہ ہوگا اور جو اس کائنات سے باہر ہے اس پر بھی حقیقی اطلاق ہی ہوگا۔ البتہ یہ علماء مکلف ہے اور باہر والا بے کیف۔

واینکہ وجود و وصف گویند مخالف ایں نیست الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو لوگ وجود کو وصف مانتے ہیں جیسے علماء متکلمین تو ان کے نزدیک یہ اسماء کے درجہ میں آ نہیں سکتا کیونکہ اس جہاں کا وجود تو صدور کے بعد ہوگا اور وصف کا درجہ اس سے اوپر ہے۔ یعنی صدور سے قبل۔ اب مذکورہ بالا تحقیق متکلمین کے خلاف ہوگئی ہے کیونکہ وصف کے دو اعتبار ہوتے ہیں وصفیت میں اگر مفہوم اضافی ہو یعنی قائم بالغیر ہو تو اب اس کا تعلق موصوف کے بغیر نہیں ممکن ہوگا لیکن اگر اضافت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک مستقل چیز ہوگی۔ اب اسے وصف کہنا بے جا ہوگا

ایں۔ نہ ایں براں صادق آید نہ آں بر ایں۔ ایں تباہین و عدم تصادق خود دلیل آں است کہ دریں عدم آں و در آں عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں در آں وجود آں دریں ضروری است ورنہ ارتفاع التقیہین لازم آید و ہو کماتری۔ ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود و مکلف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر ہر کہ بریں قدر اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر نیز اور اقرار لازم است۔ چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند کہ ہر معروض را ازیں ناگزیر است۔ چہ معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چنان کہ بدلیل واضح و واضح شد دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ

بلکہ اُسے اسماء میں سے شمار کرنا ہی درست ہوگا۔ علماء کا اطلاق اگر ہوگا تو اس حیثیت مذکور کے اعتبار سے ہوگا اور ہمارے زیر بحث بھی یہی ہے لہذا میرا اسے اسم کہنا درست ہے۔

چوں از بیاں ایں فرق باریک الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک قاعدہ و قانون بیان فرماتے ہیں کہ لوازمِ ذات اس ذات کے مظہر ہوتے ہیں اور ذات اپنے لوازم میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ نیز اس قانون کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ ذات کا ادراک سوائے لازم ذات کے ناممکن ہے اولاً ہر معلوم جس کے لوازم ذات ہوں اس پر غور کریں کہ اس کو معلوم کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے تو مذکورہ دعویٰ کی تصدیق ہو جاتی ہے مثلاً سب سے زیادہ جو چیز ہر وقت ہماری نظروں میں رہتی ہے اور کسی وقت ہماری نظروں سے غائب نہیں ہوتی وہ جسم ہے۔ اب اس کا ادراک کیسے ہوگا؟ آنکھوں سے اس کی رنگت اور صورت معلوم ہوگی قوت لامہ (ہاتھوں سے ٹٹولنے) سے اس کی رطوبت بیوست (خشکی تری) وغیرہ کا پتہ چلے گا، اس طرح قوت شامہ (سوگننے کی قوت سے اس کی خوشبو یا بدبو محسوس ہوگی اور قوت ذائقہ سے اس کا مزہ (کڑواہٹ یا شیریں ہونا) ظاہر ہوگا اب یہ سب جسم کے اوصاف ہیں جب جسم کا ادراک لوازمات اور اوصاف کے ذریعہ ہوگا تو باقی محسوسات مشاہدات کا مشاہدہ تو اس سے کم درجہ کا ہے۔ لہذا ان کا علم و ادراک لامحالہ لوازمات کے ذریعہ ہی ہوگا۔

کمالات وجودی در مرتبہ ذات آں نباشند۔ پس ہرچہ در مرتبہ ذات اوست حاجت طلب
آں ندارد و میدانی کہ در معرفت و ضیعت زیادہ این چہ باشد۔ آرے عوام ہمیں کیف اجسام را۔

رنگ گویند مگر پیشتر گفته ام

غیب را ابرے و آبے دیگر است

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند و انوار دیگر صفات با کیف لیکن از انجا کہ در عالم
غیب و عالم شہادت همانساں تقابل و تعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام۔ اگر
در رُوح قوت باصرہ نہادند جسم را بمقابلہ اش، چشم دادند و دریں تقابل مناسب حال تطابق

دوم ذوات ممکنات پر توفیض الخ

تمام ممکنات کی ذوات ذات باری تعالیٰ کا پرتو اور ممکنات کی صفات صفات
باری تعالیٰ کا پرتو ہیں بایں طور کہ ذات ممکن ذات باری تعالیٰ کا اور علم ممکن علم باری کا
اور وجود ممکن وجود باری کا پرتو ہیں۔ یہی حال تمام صفات کا ہے دوسرے الفاظ میں ہر چیز
(ذات و وصف) اپنی ہم شکل اور ہم جنس کا پرتو ہے لیکن مخالف جنس کا پرتو نہیں ہوگی کہ
علم ممکن ذات باری کا پرتو ہو ایسا نہیں ہوگا۔

اندریں صورت ضرور است الخ

جب یہ بات ضروری اور واضح ہوگئی کہ ہر چیز اپنی ہم شکل کا پرتو ہوگی تو جو ادھر سے
آئے گی تو وہ بعینہ وہی ہوگی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ یہاں اور ہو اور وہاں اور ہو کیونکہ کیفیات
ذاتیہ محل اور مکان بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔ جیسا کہ آگ جہاں کہیں ہوگی
حار (گرم) ہوگی اور پانی جہاں کہیں ہوگا بارد (ٹھنڈا) ہی ہوگا۔

مگر پیدا است کہ پیش ذات صفات را نورے و ظہورے نہ باشد الخ

البتہ ذات کے مقابلہ میں صفات ہیج ہوں گی باوجودیکہ سب صفات کا وجود وہی
ذات کیوں نہ ہو جیسا کہ چاند ستاروں کا نور سورج سے ہے مگر سورج کے سامنے ان کا نور
ختم ہو جاتا ہے اسی طرح ذات کے سامنے صفات ہیج ہیں تو صفت علم سے ذات کا علم کیسے

لمحوظ ومرعی ماند۔ کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق و توافق دارد اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام منکشف می شوند و از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیه خدا وندی از ظلمت عدم بظهور وجود مشرف می شوند نظر بر این کیفیات این عالم را نیز با کیفیات آن عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہما ناں بحساب طالب رویا و خواب است۔ انکشاف آن بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواهد بود۔ و حسب تطابق سُرخ و سبز و زرد ظہور خواهد نمود۔ لیکن چنان کہ از عالم اجسام رنگ سیاہ را قربے خاص است بہ بے کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آن خار و بفنا نہندی باید کہ انوار

ہو سکتا ہے علم ایک نور ہے جس کی وجہ سے معلوم عقل کے سامنے اسی طرح واضح اور روشن ہو جاتا ہے جیسا کہ سورج کی روشنی میں اجسام میتر اور ممتاز ہو جاتے ہیں۔ ہر جسم کا رنگ اور شکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔

مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آن اجسام الخ

یہاں سے ما بہ الانکشاف بیان فرماتے ہیں انکشاف کی دار و مدار اس پر ہے کہ جو نظر روشنی میں کسی چیز پر پڑتی ہے اس چیز کی شکل اپنے اندر لپیٹ کر جس مشترک تک اور وہاں سے عقل کے سامنے لے آئے اب معلوم بالذات یہ صورت ذہنی من حیث الحصول ہوگی اور خارجی چیز جو ذی شکل ہے وہ معلوم بالعرض ہوگی البتہ خارجی چیز کا معلوم کرنا مقصود بالذات ہوگا اور صورت کا معلوم کرنا مقصود بالعرض ہوگا۔ من حیث الحصول کا درجہ اسی لئے نکالا گیا ہے کہ علم تابع ہے معلوم کے جیسا معلوم ہوگا ویسا ہی علم ہوگا اگر اس کے خلاف ہو تو علم کیا ہوا وہ تو جہل ہوگا دوسرا جب تک معلوم ہے علم ہوگا معلوم نہیں ہوگا تو علم بھی نہیں ہوگا۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ عرصہ ہوا ایک چیز گل سرگئی ہے مگر اس کا نقشہ ہمارے ذہن میں موجود ہے لہذا معلوم بالذات وہ ذہنی نقشہ ہے من حیث الحصول جب تک وہ نقشہ اور شکل ذہن میں ہے تو علم بھی ہے جب ذہن سے شکل مٹ جائے گی تو علم ختم ہو جائے گا۔ ادھر دیکھنے والے کے لئے یہ شرط جو اوپر ذکر کی گئی ہے دوسری طرف

وجود در پیرایہ سیاہ بہ چشم طالب ظہور کنند بریں تقدیر عماء بمعنی ابر سیاہی بودن آن زیادہ تر چہاں و کلام شارح بر حقیقت الامر حذوا بحد و منطبق شد۔ پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود پے خواهد برد کہ چہاں کہ ظہور نباتات بہ توسط نزول باراں است کہ ہماناں اجزاء ابر باشند ہم چہیں ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبہ بطون روئے خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از صرافت خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل حصہ از وجود باشد غرض از ہر پہلو کہ بیند اطلاق عماء بمعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است۔ باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است۔ امرے است مختلف فیہ عوام ایں

روشنی کے لئے جو شرط علم روشنی کے بغیر اجسام کا علم نہیں ہو سکتا اس روشنی میں مرئی کی شکل اس "نور کے اندر" ضرور آئے گی جیسا کہ واضح ہے۔

دھوپ میں تمام اشکال اجسام موجود ہیں کیونکہ ان شکلوں کو دیکھ کر ہی انہیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اجسام پر صرف دھوپ کا وقوع ہے امتیاز تنویر اشکال کو حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ اجسام کو۔ اجسام دھوپ میں نہیں ان کی اوپر والی سطح دھوپ میں ہوتی ہے۔ جس کا تعلق تقابل دھوپ سے ہوتا ہے۔ باقی اجسام کا تقابل دھوپ سے نہیں لہذا تنویر بھی اس کو حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میداند کہ ایں مشکل در باطن نور وقتے متصور است ان لٰح شکل کے نور میں آنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک طرف نور ہو اور دوسری طرف غیر نور ہو۔۔۔ تاکہ تقابل نور اور غیر نور کا ہو اگر دونوں طرف نور ہو تو کسی طرف سے نور کی شکل دوسرے نور میں نہیں آئے گی یا تو دونوں نور مل کر ایک قوی نور ہو جائے گا جیسا کہ دو چراغ مل کر ایک قوی نور ہو جاتے ہیں یا دونوں مل کر ایک نور نہیں ہوگا جیسے سورج چاند اور ستاروں کا نور مل کر ایک قوی نور نہیں ہوگا بلکہ سورج کے سامنے دوسرے نور ختم ہو جائیں گے۔ کیونکہ سورج کا نور ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ چاند اور ستاروں کا نور مستعار اور بالعرض ہے اور سورج سے آیا ہے اس وجہ سے بالذات کے سامنے بالعرض نور مضحل ہو جائے گا

طرف حقیقت داند و آن طرف مجاز و اہل حقیقت در اوصاف را بہر آن طرف مسلم دارند و مجاز را بہر این طرف گذارند و در اسماء در ہر دو جانب حقیقت پندارند و این بدان ماندہ انگر کھ و پا جامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام است نہ اوصاف بذات خود مادہ خاص مطلوب نیست از ہر پارچہ و تھان کہ باشد انگر کھ است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلاً از لیمو اگر این تقطیع بگیرند ہماں ساں مسمی با نگر کھ باشد کہ این صورت عارض بر پارچہ تزیب مسمی باد است باین خیال اطلاق عماء ہم برابر این عالم حقیقی است و ہم بر آن وجود بے کیف۔ و اینکہ وجود را وصف گویند مخالف این نیست کہ عرض کردہ شد۔ دجہش این است کہ مفہوم و

بخلاف دو چراغوں کے کہ ان دونوں کا نور ذاتی ہے کسی دوسرے سے مستعار نہیں اس لئے کسی ایک کا نور مضمحل نہیں ہوگا بلکہ دونوں مل کر ایک قوی نور بن جائے گا۔

لیکن ظاہر است در ذات و لوازم ذات الخ

ذات اور لوازم ذات کے درمیان وہی تعلق ہے جو نور شمس اور دیگر ستاروں کے نور کے درمیان ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ گہرا اور شدید تعلق ہے۔ اس لئے یہ توقع رکھنا کہ لوازم ذات سے اس ذات کا انکشاف ہو بالکل فضول اور بے جا ہے کیونکہ ذات کا درجہ نہایت کامل بلکہ اکمل ہوتا ہے۔ لوازم ذات کو ذات سے روشنی مستعار ملتی ہے۔ جب کہ خود ذات میں روشنی بالذات ہوتی ہے بالذات کے سامنے مستعار مخفی ہو جاتے ہیں۔ اب ذات اجلیٰ اور لوازم ذات اخفی۔ تو اخفی کیسے اجلیٰ کے علم کا ذریعہ بن سکتا ہے جو چیز خود مخفی اور پوشیدہ ہے وہ دوسرے کی پہچان اور معرفت کا ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ علم منطوق کا مسلمہ قانون ہے ”معرف کے لئے ضروری ہے کہ وہ معرف سے اجلیٰ ہو۔“

ورنہ خفتہ خفتہ را کے کند بیدار والا معاملہ ہو جاتا ہے۔

اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب است الخ

یہاں سے مذکورہ قاعدہ کی مثال بیان کر کے توضیح فرماتے ہیں کہ ایک روشن چراغ جب کسی کمرے میں رکھ دیا جائے تو کمرہ منور اور روشن ہو جاتا ہے۔ اب یہاں چراغ بھی

صفت مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکہ در مفہوم و معنی اس اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکہ نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند آن وقت از اوصاف شمرش نشاید۔ پس مفہومیکہ موضوع بہ مقابلہ ذات یا بحیثیت القطار آں۔ از دیگر متعلقات القطار آں۔ از دیگر متعلقات باشد آں را منجملہ اسماء باید دانست نہ منجملہ اوصاف۔ چون در اطلاق اسماء بوجود اگر ملحوظ است چنان کہ پیدا است۔ اگر اس ہبچہ اں مفہوم اسماء را منجملہ اسماء شمرده چہ گناہ باشد چو از بیان اس فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریہ می باید گفت۔

موجود ہے اور اس کی روشنی بھی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چراغ کی روشنی مکان کی روشنی سے مُبائن اور جُدا ہے۔ لیکن جب اسی روشن چراغ کو کسی گھڑے وغیرہ میں رکھ دیا جائے تو ساری روشنی گھڑے میں بند ہو جائے گی اور وہ روشنی کمرے کی روشنی سے زیادہ اور شدید ہوگی پہلی صورت میں یہ توقع ہوتی ہے کہ ایک کی صورت دوسری روشنی میں نظر آئے۔ کمرے کی اشیاء چراغ کی روشنی میں اور خود چراغ کمرے کی روشنی میں دکھائی دے۔ مگر دوسری صورت میں جب اُسے گھڑے میں بند کر دیا جائے تو کمرہ بے نور ہو جاتا ہے جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ کمرے کی روشنی چراغ سے مستعار تھی جدھر چراغ گیا ادھر روشنی بھی چلی گئی۔ نیز یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مستعار کا درجہ اضعف ہوتا ہے اور بالذات کا درجہ اقویٰ اور اشد۔ اب یہ توقع ختم ہوگئی کہ لوازم ذات سے ذات کا علم ہو سکتا ہے۔

باقی مانداینکہ نور خارج در باطن مُدُن چہ ضرور است الخ

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ مذکورہ تشریح میں جو مثال پیش کی گئی ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نور خواہ علم کا ہو یا کوئی اور اس کے معلوم بننے کے لئے معلوم پر وقوع علم چاہئے نہ کہ اس معلوم میں دخول علم۔ اسی طرح کسی شے کے منور ہونے کے لئے اس پر وقوع نور ضروری ہے نہ کہ اس شے میں دخول نور۔ آپ نے روشن چراغ کو گھڑے کے اندر بند کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے منور ہونے کے لئے نور کا اس چیز میں

لوازم ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔ شرح ایں معمہ ایں است کہ ذات را قطع نظر لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراک نتوان کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چہنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراک آن چیست۔ منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہود تر است مشہود دیگر موجودات عالم شہادت کہ از قسم و ذات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدہی است۔ چوں حال او ایں است کہ قوت درآ کہ از ادراک آن من حیث ہو عاجز است حال دیگر ذات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم غور بکار بردہ باید دید کہ از راہ چشم سواء رنگ و شکل او و از راہ دست یعنی لمس سواء رطوبت و یوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت و غیرہ اوصاف کہ

داخل ہونا شرط ہے جب کہ یہ حقیقت کے برعکس ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی شے کے معلوم ہونے کے لئے اس پر وقوع علم چاہئے۔ جس سے اس شے کی ظاہری شکل کا انکشاف ہو لیکن اس شے کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس کے اندرونی اجزاء کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ اور وہ بھی اوصاف ہوں گے۔ مثلاً فلاں چیز کی مقدار یہ ہے یہ کم کیف وغیرہ اوصاف ہیں اور تمام اوصاف ذاتیہ حقیقت نہیں۔ جب ممکنات کی حقیقت تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو ذات واجبہ تک رسائی زیادہ مشکل بلکہ محال ہے۔ علم کے باقی انوار صرف ظاہری شکل پر پڑیں گے۔ اور ان سے صرف ظاہری شکل منور ہوگی۔ اصل حقیقت تو ان سے منور نہیں ہو سکتی۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ممکنات کی حقیقت تک رسائی ناممکن ہے۔ اور جب ممکنات کی حقیقت تک رسائی انسان کے بس میں نہیں تو واجب الوجود کی حقیقت تک رسائی کیسے ہو۔ یہ محال ہے یہی وجہ ہے کہ سائنس دن بدن ترقی پر ہے۔ آج حقیقت سے ایک پردہ اٹھاتی ہے تو اس شے کی حقیقت کے سامنے دوسرا پردہ حائل نظر آتا ہے اور سائنس دان اُسے ہٹانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جب تک سارے پردے نہ اٹھا دیئے جائیں۔ حقیقت آشکارا نہیں ہوگی۔ اسی تک دو دو میں سائنس کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ البتہ نبوت پہلے دن ہی مقصود اشیاء کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کر دیتی ہے۔ اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی و ظاہر پندارند الخ۔

ہمہ از عوارض و لوازم او باشند چیزے دیگر محسوس نمی گردود ہم چنین دیگر طرق ادراک و احساس را باید فہمید۔ القصہ ذات جسم را جدا گانہ از میں اوصاف و معانی ادراک نباشد۔ چون ذات او میں چنین است ذوات دیگر میں بدرجہ اولیٰ ہم چنین باشند۔ دوم ذوات ممکنات را پر تو و فیض ذات واجب تعالیٰ و تقدس باید فہمید و صفات ممکنات را پر تو صفات واجب تعالیٰ و تقدس۔ ہر یک پر تو ہم جنس و ہم اسم خود۔ علم پر تو علم و قدرت پر تو۔ قدرت یعنی چنان کہ از آفتاب لور داز آتش مثلاً حرارت بدیگر میں رسد ہم چنین از خزائن مختلفہ موطن و جوب اجناس مختلفہ بممکنات رسند۔ میں نباشد کہ از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذات

ذوات کا علم حاصل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ صفات ذاتیہ میں ذات تجلی فرما ہو۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ جب ذات کا علم حاصل کرنے کے تمام راستے مسدود ہو گئے۔ اور ذات اپنی صفات میں لپٹی ہوئی ہے۔ صفات نے اس کا ہر طرف سے احاطہ کیا ہوا ہے۔ تو ذات کی شکل و صورت ان کا ان صفات میں آنا ضروری ہے۔ مثلاً انسان کی حقیقت کے ساتھ یہ صفات لازم ہیں مستقیم القامہ، بادی البشرہ، کان، سر، ہاتھ، پاؤں الغرض تمام اعضاء ایک خاص مقدار اور ایک خاص طرز پر ہوں۔ یہ لوازمات اور اوصاف انسان کی حقیقت ہیں۔ یعنی حیوان ناطق ان لوازمات اور اوصاف میں لپٹا ہوا۔ اسی طرح گھوڑا اور دیگر حیوانات و اشیاء۔ ان کی حقیقت یہی ہے کہ اجزاء ذاتیہ ان اوصاف و لوازم ذاتیہ میں لپٹے ہوئے۔

مگر دریں صورت الطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہم چنان باشد

کہ قالب اور مقلوب الخ

جب کسی چیز پر نظر ڈالی جاتی ہے تو وہاں صورت شعاعوں میں دکھائی دیتی ہے اور اس کی شکل قالب مقلوب (الٹ) ہوتی ہے جہاں شے مبصر میں ابھار ہوتا ہے وہاں شعاعوں میں گہرائی ہوتی ہے اور جہاں شے مبصر میں گہرائی ہوتی ہے وہ جگہ شعاعوں میں ابھری ہوئی نظر آتی ہے۔ یہی حال صفات اور ذات کے تعلق کا ہے۔ ذات کی ایک شکل ظاہری ہے اور ذات کو عارض ہوتی ہے اور ایک شکل صفات میں لپٹی ہوئی ہے جو حد تام، حد ناقص، رسم تام یا

صفات۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہر چہ از آں طرف آید بر ہماں حال خود باشد کہ داشت چہ کیفیات ذاتیہ بہ تبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن توانند نار ہر جا کہ باشد حار یا بس باشد و آب ہر جا کہ باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است کہ پیش ذات صفات را نورے و ظہورے نباشد اگر چہ نور و ظہور آناہا ہمہ ناشی از اں بود۔ نہ بینی کہ نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است۔ اما بیش نور شمس انوار قمر کواکب را چہ ظہور و چہ نور و چوں حال ایں چنین است توقع ادراک و احساس ذات از صفت علم چہ باید داشت زیرا کہ صفت علم نورے است کہ بوقوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چناں ظہور باشد کہ بوقوع نور آفتاب

رسم ناقص میں گھری اور لپٹی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس شکل کو تعریف اور معرف کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ صفات اس ذات کی پہچان کراتے ہیں پہچان کا ذریعہ تبھی ہو سکتا ہے جب معرف کی شکل و صورت دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں آئے۔

کلی کا تحقق اپنے افراد کے ضمن میں ہی ہوتا ہے اور یہ قانون مناطقہ و فلاسفہ کے ہاں مسلم ہے۔ بظاہر تشخصات ہوتے ہیں جن میں حقیقت کُلی لپٹی ہوئی ہوتی ہے اور حقیقت کُلی جو ان تشخصات کے ضمن میں بمع اپنے صفات یا لوازم ذات پائی جاتی ہے۔ وہ اس فرد میں اپنی شکل رکھتی ہے یہ دونوں شکلیں باہم پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہی ایک شکل ہے۔ حالانکہ ایک شکل ان تشخصات اور لوازم سے مخزی اور دوسری ان کے ساتھ۔ اور یہ تشخصات اور لوازم اس حقیقت کُلی کی پہچان کراتے ہیں۔ جیسے انسان ایک حقیقت کُلی ہے۔ لیکن اس کا تحقق زید، خالد، جاوید وغیرہ اشخاص کے ضمن میں ہی ہوگا۔ اور یہاں اس حقیقت کے لوازم دکھائی دیتے ہیں۔ جن سے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ حقیقت یہاں موجود ہے۔ وہاں موجود ہے زید انسان ہے، جاوید انسان ہے وغیرہ۔ کیونکہ حقیقت انسان ان افراد میں موجود ہے۔ اور اس کی موجودگی کا پتہ اس کے لوازم اور عوارض دے رہے ہیں مگر یہ خیال رہے کہ شکل و صورت اور تجلی کے لئے اتصال یا قرب و بعد کوئی بھی شرط نہیں۔ کسی چیز کی تجلی یا شکل و صورت جس ظرف میں جلوہ گر ہوگی اسی ظرف کے رنگ سے ضرور رنگین

اشکال والوں اجسام را ضرور میسر آید۔ مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام در باطن آں نور ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد و آں اجسام مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میدانند کہ تولد ایں شکل در باطن نور وقتی متصور است کہ مفعول بہ از قسم نور واقع نبود چه اندر ایں صورت یا ہر دو نور بہم پوستہ یک شیئی متصل خواهد گردید یا اضعف در اقوی مضحمل و متلاشی خواهد شد۔ مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکان بہم کردہ بنگرند کہ ہر دو نور بہم پوستہ یک نور گردید۔ و مثال ثانی۔ اگر مطلوب است نور آفتاب و نور کواکب را کہ در روز بہم باشند پیش نظر باید آورد و

ہوگی۔ جیسے سورج کی روشنی مختلف رنگوں کے شیشوں میں مختلف نظر آتی ہے۔ اسی طرح حقیقت حیوان انسان میں اور طرح سے جلوہ گر ہے، بکری میں اور طرح سے اور شیر میں ایک دوسری شکل میں۔ لیکن سب میں حقیقت حیوان موجود ہے۔ جسم نباتات میں بھی جلوہ گر ہے اور حیوانات میں بھی ہے مگر دونوں میں الگ الگ شکل و صورت کے ساتھ ظاہر ہے لیکن حقیقت جسم دونوں جگہ موجود ہے جو ہر جمادات میں متشکل ہے اور نباتات و حیوانات میں بھی۔ اشکال مختلف ہیں مگر حقیقت جو ہر بھی جگہ جلوہ گر ہے۔ اور جو ہر سے اُد پر وجود ہے جو جو ہر اور عرض کے نو (۹) مقولوں کی اشکال میں متشکل ہو کر جلوہ افروز ہے۔

چوں از ایں ہمہ فراغت دست داد سخن دیگر باید گفت الطباع اشکال چنانکہ در مرایا

کبیرہ باشد بچناں در مرایا صغیرہ الخ

تجلی کا مظہر خواہ صغیر ہو یا کبیر۔ اس سے تجلی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ چھوٹی چیز

میں بھی وہی صورت اور شکل ہوگی جو بڑی چیز میں ہوگی۔ ذی صورت پر دونوں کی دلالت برابر ہوگی جیسے چھوٹے فوٹو یا تصویر سے کسی شخص کی پہچان ہوتی ہے اسی طرح بڑی تصویر بھی اس شخص کی پہچان کا ذریعہ ہوتی ہے پہچان اور شناخت کا فائدہ دینے میں دونوں تصویریں برابر ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح تجلی کا معاملہ ہے مظہر کے چھوٹے بڑے ہونے سے تجلی میں فرق

باید دید کہ چہ ساں نور کو اکب در نور آفتاب مضمحل و متلاشی شد۔ در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است این است کہ نور دو چراغ بہم پیوستہ نور شدیدی گردد۔ و نور کو اکب و نور آفتاب بہم شدہ شدیدی نہی شود وجہ این است کہ نور ہر چراغ نور است مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و نور کو اکب نور مستقل نیست بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت خفاء آفتاب محسوس می شود لیکن ظاہر است کہ در ذات و لوازم آن ہماں نسبت است کہ در نور آفتاب و نور کو اکب و قمر بلکہ زائد از آن۔ نظر بریں قطع امید انکشاف ذات از لوازم آن ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد ایک چراغ و نور او موجود است ہر چند در اول و ہلہ نور چراغ کہ ملا

نہیں ہوتا۔ البتہ ظرف کے حجم میں کمی بیشی سے تصویر کا حجم مختلف ضرور ہوتا ہے جہاں ظرف بڑا ہوگا۔ تجلی اور صورت بھی بڑی ہوگی۔ اور جہاں ظرف چھوٹا ہوگا وہاں تجلی اور صورت چھوٹی دکھائی دے گی جیسے چھوٹے بڑے آئینے میں تصویر اور شکل مختلف دکھائی دیتی ہے۔ مگر جس طرح ذی شکل دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح ذی تجلی (متجلی) بھی ایک ہی ہے۔

اس تمہید سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تجلی جو صادر اول یا وجود منبسط میں ہوگی بڑی ہوگی اور اولاً ہوگی کیونکہ صادر اول کبیر و عظیم ہے غیر متناہی ہے لہذا اس میں ظہور پذیر ہونے والی تجلی بھی انہی صفات کی حامل ہوگی یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ صفات اگر ایک جہت سے غیر متناہی ہیں تو دوسری جہت سے متناہی جیسے زاویہ کی شکل۔ کہ اس شکل کا ایک سرا جہاں دونوں خط تقاطع کرتے ہیں۔ متناہی ہوتا ہے۔ اور دونوں خطوں کے دوسرے سرے چونکہ گھلے اور غیر متناہی ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ان میں گھرنے والی شکل بھی نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری جانب غیر متناہی۔ تجلی کا بھی یہی حال ہے۔ نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری سمت میں غیر متناہی نقطہ تقاطع کی طرف اس کی شکل چھوٹی ہوگی اور دوسری جانب بڑی۔ وجود منبسط ہمہ جہت غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی بھی غیر متناہی ہوگی نیز اولاً ہوگی۔ کیونکہ وہ صادر اول ہے۔ اس کا وجود ہوگا تو دوسری چیزیں موجود ہوں گی۔ دوسری چیزیں اپنے وجود میں صادر اول کی محتاج ہیں اور صادر اول اپنے وجود میں صرف

حق جرم آں ست مبانن از نور خارج ازاں اعنی اشعه مستطیلہ نماید و بدیں سبب وہم امکان حدوث شکل یکے در باطن دیگرے پیدا شود۔ لیکن چون چراغ را در سوچہ نہادہ بر بالایش سرپوش نہند۔ پس از مشاہدہ اندراج و اندماج شعاعہا خارجہ در شعلہ چراغ اضعفیت شعاعہا و اتوی بودن نور شعلہ بذہن می نشیند و یقین می پیوندد کہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاع مضحک و متلاشی شود اندرین صورت آں توقع را بچہ ساماں تو اں بست۔

باقی ماند اینکہ نور خارج را در باطن بردن چہ ضرور است بہر مفعولیت آں مفعولیت نور باشد یا مفعولیت علم وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں در آں جواب این

ذات باری کا محتاج ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادر اول کو فلاسفہ عقل اول سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کو غلط تعبیر کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ تعبیر کی غلطی ہے۔ معترضہ میں غلطی نہیں۔

وچوں عطیات ربانی ہمیں صفات فائضہ اند الخ

تمام صفات کی بنیاد اور اساس وجود ہے۔ وجود کا فیضان پہلے ہوگا اور باقی صفات کا بعد میں۔ مناطقہ کا مسلمہ قانون ہے کہ ربط ایجابی وجود موضوع کو چاہتا ہے۔ اگر موضوع موجود ہوگا تو اس کے لئے کسی محمول کا ایجاب (ثبوت) کیا جاسکے گا۔ بصورت دیگر ایجاب درست نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صفات وجود کے تابع ہوتی ہیں مگر وجود کسی دوسری صفت کا تابع نہیں۔ اس لئے اُسے خاتم فائضات کے عنوان سے تعبیر کرنا بالکل درست اور بجا ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کوئی فیضان نہیں۔

مگر چوں ربوبیت او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطا باشد الخ

ذات باری تعالیٰ کو رب اس لئے کہا جاتا ہے کہ رب کا معنی مخلوق کو اس کی ضروریات بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت فراہم کرنے والی ذات ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ہی اس صفت کے موصوف ہیں وہی تمام مخلوق کی ضروریات کا علم رکھتے ہیں انہیں فراہم کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور بوقت ضرورت عطاء فرماتے ہیں۔ اس بناء پر آپ کو رب کہا جاتا ہے۔ لہذا

وہم ایں است کہ از وقوع برآں اگر مدرک نی شود شکل معروض مدرک می شود نہ حقیقت آں۔
ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں درآں متصور است نہ بوقوع آں برآں۔ چوں
ایں قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکان ہم از صفت علم کہ بممکنات عطاء فرمودہ اند ممکن
نباشد تا بذات عالم وجوب چہ رسد۔ اندر ایں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی و ظاہر
پنہارند و صفات را منظر جلوہ گاہ و مرآة آں خوانند احتمالے دگر نباشد۔ وجہ ایں انحصار ایں
است کہ ادراک نفس ذات از تمتعات شد۔ اما گرداگرد ذات صفات را اشتمال والتباس
ضروری است و بدین سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیہ بر مقدار ذات لازم بود و

جس تجلی سے مخلوق کو وجود کا فیضان عطاء ہوتا ہے اس کو رب کہا جائے تو بالکل بجا اور صحیح ہوگا۔
ذات باری تعالیٰ کا وہ عکس (فوٹو) جو وجود منبسط پر پڑتا ہے اسی سے مخلوق کو وجود کا عطاء ہے
اس لئے اس درجہ کو رب کہنا درست ہے نہ کہ اس مرتبہ کو ذات باری تعالیٰ تک پہنچائیں۔ ورنہ
یہ تو ایسا ہوگا جیسے چراغ کی روشنی کو عین چراغ اور سورج کی روشنی کو عین سورج کہا جائے، اس
صورت میں چراغ اور سورج کے مرتبے کو گھٹانا اور کم کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں، بعینہ اگر
ہم ذات کے درجہ کو نیچے لا کر اُسے رب کہیں گے تو ذات باری تعالیٰ کے زتبے کو گھٹانا قرار
پائے گا اور یہ کسی صورت درست نہیں۔ اس لئے اس ذات کی تجلی جو وجود منبسط پر پڑتی ہے
اور اس سے مخلوقات کے وجودات کا فیضان ہے اُسے رب کہنا بجا اور صحیح ہے۔

نیز اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث زیر بحث میں لفظ اَیْن
سے جو ظرف مسؤل ہے اور اس کا جواب فی عَمَاء سے دیا گیا ہے تو اس سے مراد یہ ہے
کہ ذات باری تعالیٰ مخلوق کی پیدائش سے پہلے عَمَاء میں جلوہ گر تھی، البتہ یہ امر ملحوظ رہے کہ
اُس جہان کی ظرفیت اور طرح کی ہے اُسے عالم دنیا کی ظرفیت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت و صرافت اصلی الخ

یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مطلوب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ ذات بحت کے درجہ میں
شکل و صورت کہاں۔ کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ذاتیہ میں تجلی فرما ہو۔ کیونکہ تجلی کسی

تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ عرض کردہ شد مگر دریں صورت الطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہم چنان باشد کہ در قالب و مقلوب بود و پیدا است کہ ازیں الطباق شکل ذات بجنسہا در باطن صفات منطبع شود غایت مافی الباب شکلے کہ عارض بر ظاہر ذات است و شکلے کہ عارض در باطن صفات ملاصق یک دیگر باشند مگر از نجا اورا الطباع بعد یا اتصال را شرط نباید کرد در الطباع ہم گنجائش تامل نبود و ما ہمیں الطباع را تجلی گوئیم و ازیں جاست کہ چنانکہ وقت تجلی اشکال در آئینہ لحوق و عروض رنگ آئینہ باں اشکال ضروری است۔ ہم چنان لحوق رنگ صفات باں شکل منطبع ضروری باشد چنانچہ بدیہی است۔

شکل و صورت کے منقش ہونے کا نام ہے۔ جب ذات بحت کے درجہ میں صورت ہی نہیں تو اس کی تجلی کہاں ہوگی۔

نظر بریں سخنے بمعرض بیان میکشم الخ

شبه مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ صفات وجودیہ کے دو (۲) مرتبے ہوتے ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ صفت صرف اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہو اور ابھی تک اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس حالت میں اسے بالقوہ کا مرتبہ اور درجہ کہا جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ صفت اپنے موصوف ذاتی سے صادر ہو اور کسی دوسری چیز پر واقع ہو یہ مرتبہ بالفعل کہلاتا ہے یہ مرتبہ بالفعل کبھی کبھی شرائط خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے وجود اطہر کے لئے مٹی، پانی، پھر کچھڑ سے ڈھانچہ وغیرہ شرائط خارجیہ کی ضرورت ہوئی ہے۔ اولاد آدم کے وجود کے لئے ماں باپ کا وجود اور ازدواجی تعلقات کا وقوع، نباتات کے وجود کے لئے بیج کا زمین میں بویا جانا، نمی کی خاص مقدار کا ہونا، مناسب آب و ہوا میسر آنا، جمادات کے وجود کے لئے ایک مادہ کا ہونا اور پھر ایک خاص شکل پر جمع ہونا علیٰ ہذا القیاس دوسرے اوصاف کا صدور بھی مخصوص شرائط پر موقوف ہے۔ جب تک شرائط کا وجود نہ ہوگا۔ اس صفت کا مرتبہ بالفعل نہیں ہوگا۔ حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت اس مثال سے پیش کی ہے کہ سورج کی روشنی سے زمین روشن ہوتی ہے۔ جب کہ ان میں تقابل ہو۔ یعنی سورج اور زمین کے درمیان کوئی رکاوٹ

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنے دیگر باید گفت۔ الطباع اشکال چنان کہ در مرایا کبیرہ باشد ہم چنان در مرایاء صغیرہ شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است۔ و ازیں جاست کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند۔ اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت منطبع ہم تفاوت پدید آید۔ در آئینہ مسطح باری یا مساوی آں شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینہ کلاں کبیر۔ نظر بریں آں تجلی کہ در وسط وجود منسبط باشد از تجلیات حاصلہ در صفات دیگر کہ تحقق انہماں بہما دلیل بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از ہمہ تجلیات اسبق و اقدم۔ و چوں عطیات ربانی ہمیں صفات فائزہ

حائل نہ ہو اب سورج منور (روشن کرنے والا) اور زمین منور (روشن ہونے والی) ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک نور (روشنی ہے) جو سورج کی شعاعوں میں ہے۔ اس کا تعلق سورج اور زمین دونوں سے ہے۔ سورج سے اس کا صدور اور زمین پر اس کا وقوع۔ خارج میں دو ہی چیزیں ہیں سورج اور زمین۔ سورج کی صفت تنویر (روشن کرنا) اس میں موجود ہے۔ اور اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ خواہ اس کا صدور سورج سے ہو یا نہ ہو۔ اس کے مقابل کوئی دوسری چیز ہو یا نہ ہو۔ یہ درجہ بالقوہ کا ہے اس درجہ میں سورج کو بالقوہ منور کہیں گے یعنی اس میں روشن کرنے کی قوت (منفعت) موجود ہے۔ لیکن بالفعل منور اس وقت کہا جائے گا۔ جب اس کے مقابل کوئی چیز ہو اور اس صفت تنویر کا صدور سورج سے ہو کر اس چیز پر وقوع ہو۔ یہ تنویر امر اضافی ہے یا اضافت کہہ لیں۔ اس کے لئے طرفین کا ہونا ضروری ہے اور یہی مفہوم ہے اس کلیہ کا۔ کہ نسبت متسبب کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ یہاں صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ سورج اور زمین صفت تنویر کے دونوں درجے سورج میں ہیں۔ ان کے لئے الگ الگ وجود کی ضرورت نہیں۔ وہی سورج اور وہی خروج نور۔ دوسری طرف صرف مفعول بہ ہے یعنی زمین۔ اب خارج میں انہی دو چیزوں کا وجود ہے۔ منور اور منور۔

بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیت صفت۔ فعلیہ آں الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منور، تنویر، منور۔ یہ تینوں چیزیں مکمل ہو

انکہ در مریاے ممکنات ظہور دارند و وجود فائز از دیگر صفات فائضہ اعلیٰ و اشرف بود و چون ہمہ صفات در اصل صفات وجود اند چنان کہ بیشتر بآں اشارہ کردہ ام و اشتراط وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدہ شاہد است بہر آں در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع افاضہ وجود بود و افاضہ دیگر صفات نبود نظر بریں وجود خاتم الفائضات بود کہ بالاء آں فائضہ دیگر نیست۔ مگر چون ربوبیت او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطاء باشد آں تجلی را کہ افاضہ وجود متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر رب خوانند بجا و درست بود و بالاتر ازیں اعنی در مرتبہ ذات ایں وصف را بروں ہم چنان است کہ در مرتبہ ذات آفتاب یا چراغ ہمیں قدر تجویز کنند کہ در مرتبہ شعاع بود۔

جائیں تو فعلیت ضروری ہے۔ یعنی متصف بالذات سے متصف بالعرض تک اس صفت کا پہنچنا ضروری ہے۔ ایک بات جو گزشتہ سطور میں بیان کی جا چکی ہے اسے اس مقام پر یاد رکھنا ضروری ہے۔ کہ متصف بالعرض کے درجہ میں جو صفت ہے اس کو بعینہ موصوف بالذات کے درجہ میں جانا ایسے ہوگا جیسے کسی چیز کو انتہائی بلند درجہ اور اعلیٰ مرتبے سے گھٹا کر انتہائی پست درجہ اور ادنیٰ مرتبے پر لاکھڑا کرنا۔ البتہ صفت عرضی کے اصول بالذات میں ماننا ضروری ہیں۔ کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے مثلاً تنویر زمین با آفتاب۔ سورج کی روشنی زمین کو روشن کرتی ہے تو یہاں دور و شنیاں ہیں ایک وہ روشنی جو زمین پر ہے، یہ گھٹیا اور کم تر ہے اس روشنی سے جو سورج میں موجود ہے کیونکہ وہ روشنی جو سورج میں ہے وہ اعلیٰ ہے اور اسی سے زمین کا تھور (روشن ہونا) ہے۔

ہمیں ساں در صفات باری خیال باید فرمود الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ صفات باری تعالیٰ میں اس طرح جاری ہوتا ہے کہ علم کی بہ نسبت معلوم، تزئین بہ نسبت مرزوق، تخلیق بہ نسبت مخلوق، بصارت بہ نسبت مبصرات اور سماعت بلحاظ سموعات وغیرہ صفات اضافی ہیں اور غیر کی وجہ سے لگتی ہیں ان صفات کا ایک درجہ بالقوہ ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ان صفات کے اصول موجود ہیں اور دوسرا مرتبہ فعلیہ کا ہے کہ صفات وہاں سے تنزل کر کے فعلیت میں

غرض مرتبہ ذات ازیں وصف ہم عاردارد ایں وقت ظرفیت کہ از لفظ ایں دریں حدیث مفہوم بود موجہ گردید۔ باقی در بارہ تجانس و عدم تجانس ظرفیت ایں عالم و ظرفیت آں عالم آنچه عرض کردنی بود پیشتر عرض کرده شد حاجت تکریر نیست مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت و صرافت اصلی صورت کجا تا بہ تجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آورده شود توجیہ ایں سخن باید کرد تا ایں مضمون رمیدہ باز بذہن آید نظر بریں سخنہ بمعرض بیایں می کشم ہر صفت را از صفات وجودیہ از علم و قدرت و غیرہ دو مرتبہ باشد یکے بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت ایں صفات کہ ہمانا تعلقات لہما بہ مفعولات و مضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم

آئیں۔ مثلاً علم معلوم پر واقع ہو۔ ترزیق کا کوئی مرزوق ہو اور بصارت کے لئے مبصرات ہوں تاکہ ان صفات کا ان پر وقوع ہو۔ اب غور طلب امر یہ ہے اگر علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف ہے۔ تو اس سے کائنات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے پس علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہر چیز کے بارے میں ہے کہ فلاں چیز ایسی ہوگی فلاں وقت ہوگی۔ ان نقوش کو اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ ان اعیان ثابتہ کا حضور ذات کے سامنے ہے۔ اور درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں۔ کیونکہ ابھی کوئی مخلوق وجود میں آئی ہی نہیں۔ اب درجہ بالقوہ ہی درجہ فعلیہ ہے اور انکشاف کا تمام سامان موجود ہے تو انکشاف کیوں نہ ہو۔ ذات باری ہی سب کچھ ہے تقابل کی ضرورت ہی نہیں۔

”علاوہ بریں بلکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است بدلے کہ عرض کردہ

شد در ازل موجود“ الخ

یہ عبارت ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ کہ علم کا معنی کسی چیز کو حاصل کرنا، اس کے لئے پہلے اس کی طرف توجہ ہوگی۔ اس سے تو خارجی شرط کی ضرورت پڑ گئی۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ لوازم ذات کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ ارادہ و غیرہ صفات وجودیہ لوازم ذات میں سے ہیں۔ التفات و ارادہ موجود ہیں اگر ارادہ شرط ہے تو یہ شرط بھی موجود پھر انکشاف ضرور ہوگا البتہ ایک خدشہ باقی ہے کہ علم عالم اور معلوم کے درمیانی تعلق کا نام ہے اور اس کے لئے

باشد۔ و بعض اوقات ارکان اضافتی کہ وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم و بمقام خود موجود باشند۔ و بایں وجہ ضرورت شرائط خارجہ یافتند۔ مثلاً تنورز میں بآفتاب دراصل موقوف بر آفتاب و نور خارج از وز میں است۔ اگر آفتاب را منور بصیغہ فاعل گویند وز میں را منور بصیغہ مفعول نور متوسط اعنی شعاع آفتاب کہ وقت تنورز میں دست بداماں آفتاب وز میں ہر دو وارد بمنزلہ اضافت باشد کہ بہر دو طرف رُخ دارد۔ و غرضم ازیں قول این است کہ این نور در مقام اضافت است۔ یا اضافت دریں مقام است نہ اینکه عین اضافت است و پداست کہ تسلیم این امر ضروری است چہ این نور ہماں مرتبہ بالقوت است کہ اینجا مبداء تنویر باشد۔ و

دونوں میں تغائر چاہئے اگر تغائر حقیقی ہو تو فہماور نہ تغائر اعتباری کا ہونا تو ضروری ہے۔

مگر آنکہ مے داند خود مے داند تغائر اعتباری خود مستلزم تغائر حقیقی است الخ

اہل علم جانتے ہیں کہ تغائر اعتباری کے ساتھ تغائر حقیقی لازم ہے جہاں تغائر اعتباری دو چیزوں کے درمیان ہوگا۔ وہاں دو امر دیگر ایسے بھی ہوں گے جن کے درمیان تغائر حقیقی ہوگا مثلاً ایک آدمی فرش کے اوپر ہے تو وہ چھت کے اعتبار سے نیچے ہے فوق اور تحت دو متضاد صفتیں اس کو لگتی ہیں دو حقیقی متضاد چیزوں کی وجہ سے۔ فوقیت فرش کی طرف سے اور تحتیت چھت کی جانب سے ایک آدمی کو دو متضاد اعتباری صفتیں عارض ہو رہی ہیں۔ جب کہ زیر بحث مسئلہ میں سوائے ذات باری تعالیٰ کے اور کوئی دوسری چیز موجود نہیں۔

مگر چون آں کہ مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است الخ

لیکن اگر مذکورہ مقدمہ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے کہ وجود کا اطلاق مطلق ہے کسی قید سے مقید نہیں نہ عموم سے نہ خصوص سے اور یہ اطلاق تمام جہات سے غیر متناہی ہے۔ اب اس وجود کو فوقیت والی وصف بھی حاصل ہے لیکن امور کثیرہ کا منشاء انتزاع ہونے کی وجہ سے۔ نہ کہ عموم خصوص کی بناء پر۔ جیسا کہ خاص عام سے فوق ہوتا ہے اسی طرح منشاء انتزاع بھی فوق ہوتا ہے انتزاعیات سے۔ اگر یہ فوقیت منشاء انتزاع والی بھی نہ مانیں تو لازم آئے گی غیر متناہی کی نشوونما اور غیر متناہی کا اندراج متناہی میں۔ جب کہ یہ

مرتبہ بالقوت راہمہ دانند کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است و ایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال می دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات مستعدیات۔ بالجملہ مضمونے اضافی دریں مرتبہ حلول دارد و اگر منور بصیغہ فاعل ہمیں نور است اضافہ تنویر مابین نور و ز میں باشد و آفتاب قیم نور بہر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت تنویر را ازاں ناگزیر است و ہم چنین بنور خارج احتیاج۔ و ازیں تثلیث قاعدہ اثمنیت طرفین اضافت برہم نشود۔ ایں سخن ایجا استطرادی بود اگر خواستہ خداست و ضرورت افتاد بحمل دیگر تمام کردہ خواهد شد سخن کہ ایجا گفتنی است می باید گفت ایں ارکان ثلاثہ گاہے فراہم باشند اعمی بمقام

دونوں امر بالبدلہتہ محال ہیں کیونکہ وجود منبسط صادر اول ہے ذات تحت کا اور ذات تحت باوجود غیر متناہی ہونے اور صرافت محضہ کے وجود منبسط میں جلوہ گر ہے جیسا کہ دلائل کے ساتھ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے اب بواسطہ وجود منبسط ذات ہمہ جہات سے غیر متناہی ہوگی اگر غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ذات اپنے ذاتی اعتبار صرافت سے نہ متناہی ہے اور نہ غیر متناہی کیونکہ وہاں کسی وصف اور قید کی گنجائش نہیں۔ وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی اسے غیر متناہی ہونے کی وصف لگی۔ اب یہی تغائر اعتباری ہے کہ ایک لحاظ سے نہ متناہی نہ غیر متناہی اور دوسرے اعتبار سے غیر متناہی۔ لہذا اس درجہ میں اثمنیت پائی گئی۔ جو علم کے لئے ضروری تھی۔ جہات اگرچہ غیر متناہی ہیں اور دائرہ متناہی فرض کرو کہ بن گیا۔ مگر دائرہ متناہی ہو یا غیر متناہی اس میں وسط کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور فرضی وسط کی دو جانبیں مثلاً دائیں اور بائیں لا متناہی۔ صرف ذات من حیث الذات جس میں کسی قسم کا تعین اور قید نہیں وہاں بھی معاملہ اثمنیت پہنچ آیا۔ مگر ذات جو اس وجود منبسط میں جلوہ گر ہے اس کی وحدت حقیقی پر ایمان رکھنا ضروری ہے وہ اب بھی الآن کما کان۔

پہچولا متناہی اعداد مبداء سلسلہ اعداد اعمی واحد باعتبار کسور باشد الخ

سلسلہ اعداد کیا ہے صرف واحداات کا مجموعہ ہے اب اعداد غیر متناہی، بالفرض اس

غیر متناہی کا ایک نصف اور ربع لیں تو تناسب قائم ہو گیا کہ نصف ربع سے بڑا ہوگا اور

خود موجود باشند کہ مفاد آں تقابل و عدم حجاب است و گاہے بمقام خود نباشد یعنی مقابل یکدیگر نباشند..... مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابلہ زمین یا حاجت بردن زمین بمواجه آفتاب افتد و بایں ترکیب سامان اضافت را فراہم کنند بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیہ صفت فعلت آں ضروری است۔ اکنون مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ آمدہ ام یادی وہم۔ ہر چند مراتب مستقرہ صفات کہ موضوع علم و قدرت وغیرہ صفات اندر مرتبہ ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنہا ہمہ وراں موطن کنوں است چنانچہ اہل فہم را از تقریر و اشارہ احقر کہ گذشت خوب تر بزدہن نشہ باشد ان شاء اللہ۔ و پیدا است کہ تنویر میں آفتاب بحیثیت

اعداد میں اس کی زیادتی سے عدد واحد کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عدد غیر متناہی اسی عدد واحد کی جلوہ گاہ ہے کیونکہ عدد غیر متناہی اس طرح بنتا ہے واحد + واحد + واحد۔۔۔ الخ۔ اسی طرح وجود منبسط میں ذات باری تعالیٰ کے جلوہ گر ہونے سے اس کی ذات محبت اور ذات صرف کی صراحت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مرتبہ کثرت میں وہی وحدت تجلی فرما ہے اور وہی مصدر کثرت ہے۔

انکوں سخنے دیگری باید شنید آنگہ از ہر طرف غیر متناہی باشد الخ

غیر متناہی کا جو وسط فرض کیا جائے گا اس سے تمام اطراف کی نسبت برابر ہوگی کیونکہ اگر کمی بیشی ہو تو اس سے تناہی لازم آجائے گی۔ مسلمہ اصول ہے کہ زیادت زائد (مزید) مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ اس صورت میں مزید علیہ متناہی ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا اصول یہ بھی مسلم ہے کہ زائد کی زیادت بقدر متناہی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک میٹر، ۲ میٹر، ایک ہزار میٹر، ایک لاکھ میٹر علیٰ ہذا القیاس۔ اس طرح زائد بھی متناہی ہو گیا۔ جب تناسب قائم ہو جائے تو مجموعہ متناہی ہو جاتا ہے۔ پس اب واضح ہو گیا کہ غیر متناہی کے وسط کی جمیع جہات کی طرف نسبت مساوی ہوگی ورنہ غیر متناہی نہیں رہے گا۔

مندرجہ بالا وضاحت کے ساتھ یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جس طرح ذات وحدہ لا شریک لہ عموم خصوص کی قیود سے بالاتر ہے تو وجود منبسط کی کیفیت بھی یہی ہوگی۔ کیونکہ یہ

تنزل مرتبہ نیست چه حاصلش ضعف نور است کہ اشارہ بکی و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در خور تنویر نباشد بلکہ تنوارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں ساں در صفات باری عز اسمہ خیال باید فرمود اندرین صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نہ تنزل۔ و بدیہی است کہ اصل آں چند آنکہ در مرتبہ ذات باشد در مرتبہ تنزل نتواں گفت۔ اکنون در فعلیت علم ذات بالذات در از گنجائش تامل نماید چه ہمہ سا ماں فعلیت موجود اند کاشف موجود آنکہ منکشف شود آں موجود باز نہ حجاب است نہ غیبت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ و تقابل افتد چه تقابل و توجہ ہمہ بغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشند تا ہمہ

وجود اسی ذات سے ہی ظہور میں آیا ہے۔

ہمچو مرکز محیط دائرہ کرہ الخ

گزشتہ سطور میں دائرہ غیر متناہی کی مثال کے ساتھ مسئلہ کی وضاحت کی۔ اب کرہ کی مثال سے مزید توضیح پیش کرتے ہیں۔ کہ ہر کرہ میں ایک مرکز ہوتا ہے جو بالکل وسطی نقطہ ہے اور ایک محیط جو کرہ کو ارد گرد سے گھیرے ہوتا ہے مرکز سے جتنے خطوط و محیط کی طرف نکلتے ہیں وہ سب برابر ہوتے ہیں اور یہ محیط سے مرکز کی طرف آئیں تو تہ بہ تہ ہوتے ہیں اور یہاں وہ ممتاز نہیں ہوتے۔ لیکن مرکز سے محیط کی طرف جائیں تو ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتے ہیں یہاں اطراف میں کثرت اور مرکز میں وحدت محضہ ہوتی ہے۔

لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لامتناہی الخ

محیط سے جو خط نکلتے ہیں اگر ان کو مرکز پر سکون حاصل نہ ہو تو وہ دوسری طرف پار نکل کر محیط تک چلے جائیں۔ اسی طرح دوسری جانب سے جو خط شروع ہوا اگر وہ بھی مرکز پر ختم نہ ہو اور مرکز سے گزر کر مقابل طرف میں محیط سے جا ملے تو لامحالہ مرکز پر یہ مقابل حرکات ایک دوسرے کے اوپر سے ہوتے ہوئے پار گزر جائیں گی۔ اب دائرہ یا کرہ کے علاوہ اور شکل ذہن میں آئے گی یہ تمثیل ذات ہوگی یا اس ذات کا فوٹو جو حرکت کی مخالف سمت کی وجہ سے پیدا ہوگی۔ جو دائیں جانب تھی وہ اب بائیں جانب اور بائیں طرف والی اب دائیں طرف

سامان بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیولت دگراں افتد۔ بایں ہمہ آں وقت غیر رانامی است نہ نشانے۔

پس وہم غیبت و حیولت و حجاب چہ معنی دارد۔ علاوہ بریں ملکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است۔ بدلیے کہ عرض کردہ شد در ازل موجود ایں طرف آنچہ در خور توجہ باشد حاضر غیر را نامے است نہ نشانے تا احتمال تعلق بدیگراں باشد و مظنہ صرف توجہ بانہا و عدم التفات بایں طرف شود عرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنون حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط ایں است کہ ہر اضافہ را خاشتمین مغائر تین می باید۔ اگر تغائر

ہوگی اور یہ بات واضح ہے کہ تعین ایں و آں (ادھر ادھر کا تعین) ہی عکس کہلاتا ہے اور یہی مصداق هو الاوّل والآخر والظاہر والباطن ظاہر ہوگا اور یہ حرکت اولیں حرکات میں سے ہوگی۔

حاصل ایں حرکت را صادر اوّل باید گفت چوں ایں حرکت من

ذاتہ الی ذاتہ فی ذاتہ باشد الخ۔

اس حرکت کے حاصل کو صادر اوّل کہنا چاہئے۔ کیونکہ یہاں نہ وسط ہے نہ طرف بلکہ وجود منبسط کا درجہ وحدت محضہ ہے یہاں اختلاف ماہیت ہی نہیں کہ طرف کی ماہیت وسط کے مخالف اور وسط کی ماہیت طرف کے مخالف ہو چونکہ ان کی حرکت اولیں حرکت ذات ہے اور یہ بھی واحد ہے اس میں تخالف اور تعدد نہیں ایک وجود کا دوسری شکل و صورت میں ظہور ہوگا۔ کیونکہ اس مقولہ کا بقاء ضروری ہے جس مقولہ میں حرکت ہے افراد بدلتے رہتے ہیں لیکن مقولہ وہی رہتا ہے مقولہ کیف سرخی کے افراد بدلتے رہیں گے کہیں شدید سرخی ہوگی کہیں تھوڑی مقدار میں کہیں بہت زیادہ۔ سرخی کے افراد غیر متماہی ہو سکتے ہیں لیکن ان سب کا مقولہ کیف سرخی والا ہی رہے گا۔ گرمی کسی جگہ کم اور کسی جگہ زیادہ۔ افراد کم و بیش ہوں گے مگر مقولہ کیف گرمی والا ہر جگہ موجود ہوگا۔ اسی طرح وجود میں حرکت ہو تو وجود کے افراد بدلتے رہیں گے مگر مقولہ وجود ہر جگہ موجود ہوگا کیونکہ وجود تحقق کا نام ہے اور وہ سب میں موجود ہے۔ جب ذات اپنی صرافت سے وجود منبسط میں حرکت کرے گی تو وجود باقی رہے گا پہلے مقام پر بھی

حقیقی است فیہا ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ می داند خود می داند۔ تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ اعمی تغائر اعتباری را باید کہ سوائے متغائر بالا اعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند زیرا کہ تغائر اعتباری نام تغائر اضافی باشد و حاصلش این باشد کہ این یک شخص مثلاً باضافت فرش فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد و اینجا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگرے نیست نہ یک نہ دو مگر چون آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است و لاتناہی او در جملہ جہات تسلیم این لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منشاہیہ نہ باعتبار عموم و خصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار نشود

اور نئے مقام میں بھی البتہ فرق یہ ہوگا کہ ذات کے درجہ میں جو وجود ہوگا وہ قوی اور جو وجود منبسط کے درجہ میں ہوگا وہ ضعیف۔ کیونکہ پہلا وجود ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ دوسرا مخلوق بطور ابداع اور بالعرض ہے۔ لہذا یہ وجود ضعیف ہوگا۔ اس درجہ میں پہلا وجود تجلی فرما ہے۔

اس جا کیف صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم متحقق الخ
صادر اول کا صدور کیسے ہوا، نیز یہ بات کہ وجود بمعنی تحقق پہلے مرتبہ میں کئی گنا زیادہ ہے یہ دونوں باتیں مذکورہ تقریر سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہیں کیونکہ صفات ذاتیہ غیر متناہی ہیں لہذا ہر صفت غیر متناہی ہوگی وجود غیر متناہی، علم غیر متناہی، بصارت غیر متناہی علی ہذا القیاس۔ اس کی وضاحت کے لئے توہ برتوہ (تہ بہ تہ او پر نیچے) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ عرض میں غیر متناہی نہ ہو جب ہر صفت ہر لحاظ سے غیر متناہی ہے تو او پر نیچے کا کیا معنی، حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اصطلاح توہ برتوہ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اجتماع اور اکٹھا ہونا۔ اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا، صفات کے شیون بے حد اکٹھی موجود ہیں آگے تک ابھی پھیلی نہیں اور باقی مواقع پر دونوں مرتبے مجمع ہیں اجتماع شیون وجود عرضی بمعنی وجود منبسط۔ یہ مرتبہ وجود بالعرض کا ہے یہ بھی موجود ہے اور وجود ذات باری تعالیٰ اس وجود منبسط میں تجلی فرما ہے۔ یہ مرتبہ وجود ذاتی کا ہے۔ دونوں مرتبے مجتمع ہیں۔

مگر بایں طور کہ اس وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت

نماء غیر متناہی و اندراج آں در متناہی لازم آید۔ زیرا کہ وجود منبسط ناشی و صادر از ذات بحت است چنان کہ گذشت اندرین صورت ذات بابرکات با وجود وحدت و صرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بنی ذات الہی غیر النہایت می رود۔ اندرین صورت اطراف و جہات ہم غیر متناہی باشند و ہم ہر طرف و ہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صورت در ہر جہت تخیل اثنییت را مجالے بدست آمد و وسط جہات را یکطرف و جانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند۔ غرض از لاتناہی و ظرافت ذاتی کہ عبارت از ہمیں عدم تعین و تقدیر است اثنییت اعتباری پیدا شد۔ مگر این لاتناہی در مرتبہ

فرو آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت الخ

ذات تمام ممکنات کے وجودات اور کمالات وجودیہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس کائنات کی کسی بھی چیز میں جو کچھ کمالات پائے جاتے ہیں۔۔۔ ان کا منبع وہی ذات باری ہے اور جو نقائص یہاں ہیں ان کو بھی وجود وہیں سے ملتا ہے ذات ہی مرکز ہے اور ذات بحت صرافت کے درجہ میں دور تھی۔ اب وجود منبسط کے درجہ میں آنے سے عالم ممکنات کے قریب ہو گئی۔ پہلے درجہ میں انوار کی شدت اس قدر تھی کہ اس بارے میں کوئی عقل سوچ بھی نہ سکتی تھی۔ لیکن اس نئے درجہ (وجود منبسط) میں آنے سے اس کے انوار کی شدت اب عقل کی آنکھ کے نظارہ کی برداشت میں آگئی۔ صرافت ذات بحت کے درجہ میں کسی قسم کے تقید کا خیال کرنا بھی محال تھا اب وجود منبسط میں اس کو غیر متناہی بھی کہا جاتا ہے اس کا وسط بھی فرض کیا جاتا ہے اور اطراف خواہ غیر متناہیہ ہی کیوں نہ ہوں فرض ہو جاتی ہیں۔ گویا وہی ذات جس کا عقل نظارہ تک نہیں کر سکتی تھی اب تقید عقلی لگا کر اس کا تصور و نظارہ عقلی ممکن ہو گیا اور وہ ذات صرف نظارہ کے قابل ہو گئی۔

انکوں می باید شنید مرکز ہم چوں دیگر دوار و کرات الخ

کسی مرکز سے غیر نہایت تک اوپر نیچے دائرے فرض کئے جاسکتے ہیں۔ سب سے چھوٹا دائرہ وہی ہوگا جو مرکز کے سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ اور تمام اطراف سے مرکز کے

بطون ذات بآن وحدت حقیقی کہ ایمان بر آں اصل ایماں است، بچو لاتناہی مبدأ سلسلہ اعداد
اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلہ

اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم
بود۔ بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد۔ لاتناہی مرتبہ ذات باری
معارض وحدت اصل او نبود بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ ظہور بوجہ ہمیں کثرت مرتبہ
بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ
خداست بمقامے دیگر گفتہ خواهد شد ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر هست

ساتھ اس کی نسبت (فاصلہ) برابر ہوگی۔ سب دائروں کا مرکز یہی ہوگا اور اس مرکز کی
نسبت تمام دوائر کے محیطوں کی طرف برابر ہوگی کسی قسم کی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اب
اگر ذات باری تعالیٰ کو مرکزی نقطہ کہہ دیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ ذات باری
کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ مساوی ہے۔ باعتبار خالق ہونے کے وہ سب کا خالق ہے اور
تمام موجودات میں وہی ایک جلوہ گر ہے اور اسی تجلی کی بدولت موجودات سے افعال کا
صدر ہوتا ہے۔ کائنات اس وجود منبسط کے ساتھ قائم ہے اور اپنے وجود میں اس کی محتاج
اور وجود منبسط میں ذات باری تعالیٰ جلوہ افروز ہے۔ البتہ صادرِ اول کا تاخر ذات باری
سے ضروری ہے۔ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وجود منبسط کا مرتبہ صورت اور عکس رکھتا ہے۔
کیونکہ یہاں تقیدات لگی ہوئی ہیں۔ اور قیودات کے لگنے کو ہی صورت کہا جاتا ہے۔ صورت
کا مشتق منہ صورت ہے۔ اور صورت کا معنی ایک شکل بدل کر دوسری شکل میں آ جانا۔ لہذا
یہاں صورت اور عکس ہے۔ اب اس حدیث کا مفہوم بھی واضح ہو گیا۔

خلق اللہ ادم علی صورۃ

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا۔ اس

صورت سے مراد یہی ہے۔

وازیں جا بہ کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلومات خود الخ

ازیں قسم است نہ از قسم لاتناہی معروف۔ اکنون سخن دیگری باید شنید آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را با طرف خود نسبت تساوی باشد ورنہ از تخیل کمی بیشی متناہی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت با طرف شاید برآں است کہ غیر متناہی را تعبیر و تفسیر در عالم متناہی بشکل دائرہ و کرہ باشد چہ وسط او اعنی مرکز بجملہ اطراف خود نسبت واحد دارد۔ اعنی از ہر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از اں است کہ سطح کہ حقیقت دائرہ بمعنی سطح مدور است یا قیم و معروض آں بمعنی خط مستدیر موجود خاص است از اقسام بعد پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکور وجود خاص نباشد بلکہ وجود عام و مطلق باشد۔ حتی کہ عموم و اطلاق را ہم گنجائش نباشد۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ کائنات کی ساخت اللہ تعالیٰ نے اپنے قالب پر بنائی ہے تو لامحالہ کائنات باری تعالیٰ کے صفات و کمالات کا مظہر ہوگی۔ اسی وجہ سے اگر ایک چیز ایک کمال رکھتی ہے تو دوسری چیز دوسرا کمال رکھتی ہے۔ جس درجہ میں ماہیات و حقائق اشیاء ہیں وہاں دوسری چیز صرف وہی ایک ذات ہے۔ وہی اس کا علم بالمعلوم ہے خواہ معلوم واجب ہو یا ممکن۔ جیسے آئینہ چھوٹا ہو یا بڑا اس میں مقابل چیز کا عکس ضروری آئے گا و وجود منبسط کا جو حصہ کسی چیز کے وجود میں آئے گا، اس میں بھی ذات باری کی تجلی آئے گی خواہ کائنات کا مجموعی حصہ ہو فلکیات یا افلاک کا مجموعہ ہو زمین کا مجموعہ ہو یا ایک ذرہ۔ سب میں جو وجود منبسط کا حصہ ہوگا وہاں تجلی ہوگی۔ جیسے سورج کی شکل و صورت چھوٹے بڑے آئینہ میں ایک ہی ہوگی اور چھوٹی بڑی صورتیں اور عکس سورج ہی کے ہوں گے صورتوں میں تعدد نہیں ہوگا ورنہ سورج میں تعدد لازم آئے گا۔ حالانکہ سورج ایک ہی ہے تعدد اگر ہے تو صرف مظاہر میں ہے کہ سورج کے مقابل رکھے ہوئے آئینے متعدد ہیں۔

آرے بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ الخ

البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ ذی صورت جو مادہ ہی ہے اس کے بدلنے اور تخلف (پہچھے رہ جانے) سے لوازمات میں اختلاف ضروری ہے اگر ایک حقیقت دوسری کے ساتھ مختلف ہے اور تباہن والی نسبت رکھتی ہے تو ان کے لوازم بھی ایک دوسرے کے خلاف ہوں

آنجا اس تخصیص بیکار باشد بلکہ مجموع الوجوہ نسبت تساوی باشد۔ اکنون بشنوید حال ذات بابرکات ہمیں است تا آنکہ عموم و اطلاق رانیز آنجا رسائی نیست زیرا کہ اس دو مفہوم از اضافیات اندر مقابل آنها مفہوم دگر اگر موجود نباشد تحقق اس مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہ لا شریک لہ کہ نشا و جود است در برابر خود مقابلے چہ دارد و جود کہ از و تاشی است آں ہم ازیں شرک برتر است۔

نظر بریں اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بہمہ نہج نسبت واحد باشد و ہجوم مرکز و محیط دائرہ و کرہ رخ وسط ذات باطراف و توجہ اطراف بمرکز باشد خط محیط دائرہ و سطح محیط کرہ

گے مثلاً مادہ سے مراد انسانی حقیقت ہے نہ گوشت پوست اور ہڈیاں۔ تو انسانی حقیقت اور گھوڑے گدھے کی حقیقتوں میں اختلاف ہے اسی لئے ان کے لوازمات بھی کتنے مختلف ہیں مگر انسان کے افراد باہم مختلف ہونے کے باوجود ہر فرد پر انسان ہی بولا جاتا ہے۔ یہی حال دیگر چیزوں کا ہے گھوڑے اور گدھے کے افراد کتنے ہی مختلف کیوں نہ نظر آئیں رنگ، صورت، قد کاٹھ وغیرہ میں لیکن ان پر اطلاق گھوڑے اور گدھے کا ہی ہوگا۔ کیونکہ ان افراد کی حقیقت ایک ہی ہے۔ حقیقت کا اطلاق سب پر برابر ہوگا۔ اور درجہ بدرجہ حقائق اپنے افراد پر صادق آئیں گے، انسان، حیوان، جسم ناطق، جسم مطلق، جوہر اور سب سے اوپر و جود منبسط اس کا اطلاق سب پر ہوگا۔ اور اس کے لوازمات بھی تمام کائنات میں پائے جائیں گے۔ اس کو تکثر انقسامی کہتے ہیں۔ اور ایک تکثر الطباعتی ہے۔ جس کی مثال حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ملکہ برطانیہ کی تصویر والے روپیہ سے پیش کی ہے کہ اس دور میں چاندی کا سکہ ہوتا تھا اور اس پر ملکہ برطانیہ کی تصویر کندہ ہوتی تھی۔ اب تصویر ایک ہی ہے جب کہ روپے متعدد ہیں۔ یہی حال آج کل کسی بھی تصویر والے نوٹ یا سکے کا ہے کہ تصویر ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن نوٹ یا سکے متعدد ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوئی ایک شکل مثلاً مستطیل کی شکل متعدد کاغذات پر بنانا۔ تو شکل مستطیل ایک ہی ہوگی۔ اور کاغذ متعدد ہوں گے۔ تکثر کا ایک اور قسم بھی ہے۔ تکثر تکسیری۔ کہ کسر کے بعد اجزاء پر کل والا نام نہ بولا جاسکے۔ جیسے دائرہ کی شکل اگر اس کا اکا۔ حصہ کاٹ

ہیں چہ ساں بر مرکز افتاں است ہمہ تن رو بایں طرف دارد و نظر بریں اطراف را در ما نحن فیہ بجانب وسط ہم چنین اقبال و توجہ باشد و نیز تلتاتی تی ہمہ نسبت در وسط ضرور باشد بایں اندراج و اندراج کہ یکے برد گیرے تو بر تو افتادہ وسط از اطراف کہ تفرید محض و صرافت تحت دارند متمیز شود و صورتے جدا گانہ پیدا کند۔ لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتنا ہی بحیثیت ذباب الی غیر النہایت ہمہ توجہ وسط با طرف بود بتولد نسبت در میان وسط و اطراف را وجہ و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ ایں حرکت توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر مبدل بسکون ندانند بلکہ ازاں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہم چنین ازاں طرف بایں آیند و حرکت متقابلہ یکے بر

دیا جائے تو اب اسے دائرہ نہیں کہا جائے گا۔ اگر محیط کا ایک حصہ کاٹ دیا جائے تو اسے محیط نہیں کہا جاتا بلکہ اس کا نام قوس ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔ اگر مثلث کا ایک کونہ الگ کر دیا جائے تو اسے مثلث نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ اب زاویہ کہلائے گا۔

ما اصلی مادہ را کلی طبعی نام نہیم و صورت آنرا کلی جنسی الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ واضح طور پر یہ فرماتے ہیں کہ وجود منبسط مادہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ ممکن ہونے کی بناء پر تکثر کو قبول کر سکتا ہے بخلاف صورت کے۔ وہ ذات باری کا عکس ہے اور تکثر سے ستر ہے صرف مرایا (آئینے) میں تکثر ہے صورت ایک ہی ہے جو وجود منبسط غیر متناہی میں جلوہ افروز ہے اور جہاں جہاں وجود منبسط کے حصص جائیں گے ان تمام موجودات میں یہی صورت جلوہ گر ہوگی اس میں تعدد نہیں۔ وجود منبسط چونکہ تمام ممکنات میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے لوازم ذات بھی تمام ممکنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ذات کا ممکنات کے ساتھ اتحاد نہیں اس لئے اس کے لوازم بھی ممکنات میں نہیں پائے جاتے۔ ذات باری کے ساتھ ہی مخصوص رہیں گے۔ البتہ ان کے عکوس بواسطہ وجود منبسط تمام ممکنات میں جلوہ گر ہوں گے۔

جب یہ امر ثابت ہو گیا۔ کہ صورت قابل انقسام نہیں۔ صورت کے اندر وحدت ہی ہے تو یہ چھوٹا بڑا ہونا بلکہ سرخ و سبز ہونا وغیرہ کیفیات و دیگر مقولوں سے صورت

دیگرے افتد علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آن نمود ارشود آنچه آن طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد و آنچه ایں طرف بود آن طرف رفت و ظاہر است کہ عکس و تمثال ہمیں را گویند و الطباع و انعکاس ہمیں باشد و اولیں مصداق از مصداقیق ہو الاول والاخر والظاہر والباطن پیدا را آید۔ چون ایں حرکت اولیں حرکت است کہ بظہور آمد و در حرکت صدر باشد حاصل ایں حرکت را صادر اول باید گفت۔ و چون ایں حرکت من ذات الی ذاتہ فی ذاتہ باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط و طرف ہمہ یک شیء واحد است اختلاف ماہیت نیست لازم آید کہ در ایں حرکت ہر چہ بر متحرک آید ہمیں وجود و تحقق

پاک ہوگی یہ سب عوارضات مادہ ہیں اور وجود منبسط کو عارض ہوتے ہیں۔ انسان، حیوان، نباتات، جمادات ان میں یہی مادہ فٹ ہوتا ہے اور بظاہر یہ چیزیں صورت سے نظر آتی ہیں۔ مگر یہ سب عوارضات مادہ ہیں۔

پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغیر ممکن مانع نزول نہ بود الخ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات میں صرف عکس و صورت ذات باری ہوتی ہے جس کو تجلی سے تعبیر کیا جاتا ہے تو اب یہ استبعاد ختم ہو گیا کہ اتنی ذات ممکنات میں کیسے نزول کر سکتی ہے جب کہ ذات واجب اور یہ ممکن وہ ذات عظیم اور یہ ممکن حقیر۔ کیونکہ استبعاد تب ہوتا جب یہ کہا جاتا کہ ذات باری خود ممکنات میں آ کر ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔ یہاں تو متحد ہونے والا صرف وجود منبسط ہے اب صورت آدم علیہ السلام اللہ ہی کی صورت ہے اور لوازم نفس صورت بھی وہی ہیں۔ البتہ لوازم وجود و قدم یہاں نہیں پائے جائیں گے اور لوازم امکانی مثلاً حدوث، زمان، مکان سب اس کو عارض ہوں گے۔ اس سے تعدد ثابت کرنا درست نہیں کہ یہاں لوازم صورت نہیں اور امکان کے لوازم سب موجود ہیں۔ لہذا یہاں صورت اور ہو اور اصل صورت اور ہو۔ جب بالذات اور بالعرض پر غور کریں گے تو یہ تعدد والا اعتراض خود بخود ذہن سے ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ اصل اگر ہو بہو یہاں آتا تو اس کے لوازم بھی یہاں آتے مگر یہاں تو اس کی صورت کا عکس اور پرتو

باشد زیرا کہ وقت حرکت عروض افراد آں مقولہ ضرور است کہ در اں مقولہ حرکت بود متحرک فیہ ہمیں ذات بحت است کہ ہستی بحت است چیزے پیش نیست۔ لیکن ہرچہ بالعرض آید بہ نسبت بالذات ضعیف باشد اندریں صورت ایں عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات اینجا کیفیت صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم متحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق و شعشعاں وجود باشد۔ چہ عوارض معلومہ غیر متماہیہ تو بر توافقاہ اند و در باقی مواقع نقطہ اجتماع دو مرتبہ باشد۔ مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت فرود آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت چہ در تقید و تعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت بر ہم شود۔

ہے۔ لوازم تو اصل صورت کے ساتھ رہتے ہیں وہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتے۔

انکوں باز پس می رویم وہ عرض می کنم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک بار پھر گزشتہ سطور میں واضح اور ثابت شدہ امور کا

اعادہ فرماتے ہیں۔ کہ وجود منبسط میں مندرجہ ذیل نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) وجود منبسط کی ایک نسبت ذات باری کے ساتھ غیر متماہی والی ہے۔ کہ

وجود منبسط غیر متماہی ہے۔

(۲) دوسری نسبت غیر مادی والی ہے۔ کہ وجود منبسط غیر مادی ہے۔

(۳) تیسری نسبت عدم قبول فرق و التیام والی ہے کہ وجود منبسط فرق و التیام کو

قبول نہیں کرتا۔

(۴) تمام اشیاء اپنے وجود میں اس وجود منبسط کی محتاج ہیں اور یہ اپنے وجود

میں کسی کا محتاج نہیں۔

(۵) پانچویں نسبت یہ ہے کہ یہ غیر متماہی مادی بھی ہے اور شفاف بھی۔ اس

میں مقابل چیز کا عکس اُتر سکتا ہے۔

(۶) چھٹی نسبت یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ کیونکہ ذات باری

بایں سبب ازاں لطافت کہ بود تنزل فرمود و ازاں شدت ظہور کہ موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستنیرات اعنی صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ درخور نظارہ دیدار شد اکنون می باید شنید کہ مرکز ہچود دیگر دوار و کرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل و متوہم تو اں شد بہر صورت محیط باشد زیرا کہ صغیرترین کرہ و دائرہ کہ مرکز متوہم می تو اں شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز باشد و ظاہر است کہ اندرین صورت آں صغیرترین دائرہ یا کرہ ہمی مرکز باشد جو ف و بس۔ نظر برین ایں دائرہ کہ بر بالاء مرکز توہم تو اں کرد بر شکل محیط باشد بایں لحاظ اگر گوئیم کہ نقطہ جامع النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شد صورت

واجب ہے اور وجود منبسط ممکن ہے۔ امکان کی وجہ سے اس میں عدم ہے۔ درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں اس لئے کہ ابھی تک کوئی شے موجود ہی نہیں تو حائل کیسے ہو اس میں عکس واجب آئے گا اور یہ عکس و صورت تعین اول ہوگا۔

اس کو دو اعتبار سے دیکھا جائے گا اس میں انتقال ایک حالت سے دوسری حالت تک۔ اگر اس کا لحاظ کرو تو یہ صورت کہلائے گی۔ اگر دونوں کا تمیز اور تشخص الگ الگ کیا جائے تو ایک میں صرافت محضہ ہے۔ کسی قسم کی قید یہاں نہیں۔ یہ ذات باری ہے اور اگر قیود کا اعتبار کریں تو یہ وجود منبسط ہے۔

اس کی ایک اور تعبیر بھی ہو سکتی ہے کہ صورت کا اندرونی اور داخلی حصہ اگر اس کا لحاظ کیا جائے تو یہ داخل نہیں بدلتا اور خارج صورت بدلتا ہے۔ اب یہ داخل اور خارج کا لحاظ کرنے سے ایک تعین لگ گیا۔ اس تعین کا نام ہی علم ہے۔ علم میں انکشاف ہوتا ہے اور تمیز کا نام علم ہے۔ علم میں ایک چیز کی تمیز دوسری چیز سے ہوتی ہے۔

وانکشاف ہمیں تمیز کیلئے از دیگرے وانفعال ازاں است الخ

انسانی قوت مدرکہ کو قوتہ دژا کہ یا کاشفہ اس وقت کہا جائے گا جب کسی چیز کی صورت اس میں منقش ہو کر اس کو دژا کہ کاشفہ یا متورہ کر دے۔ انسان کی ذہنی قوت کا یہ حال ہے تو ذات باری تعالیٰ خود کشف خود درک ہے اور خ ۱۰۔ نے آپ کے سامنے موجود ہے وہاں

ذات است غلط نبود۔ چہ ایں تجدد کہ دانسی مستلزم صیرورت اعنی انتقال من حال الی حال است و میدانی کہ صورت از ہمیں صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائے کہ باشد باعتبار ہمیں صیرورت آرے ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد و صیرورت ذاتی است نہ زمانی تقدم و تاخر ذاتی صحیح ایں اطلاق است نہ تقدم و تاخر زمانی۔ غرض چوں ایں صورت اولیں صورت است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت اللہ اگر گویند بجا است ازیں جامعنی خلق اللہ آدم علی صورت باید دریافت۔ و ازیں جاہ کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلومات خود خواہ واجبات باشند۔ یا ممکنات می تو اں رسید یعنی

انکشاف کے لئے کسی اور چیز کے انتظار کا کیا معنی اس لئے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنا انکشاف تام حاصل ہے۔ نیز وہاں غور، ارادہ و ازل سے موجود ہے لہذا تمام کائنات کی ماہیات اور حقائق بھی یہی ذات باری تعالیٰ ہے اور کوئی چیز نہیں لہذا اس کو جس نام سے موسوم کریں درست اور صحیح ہے۔ تعین اول کہیں، تعین علمی کے نام سے پکاریں یا تعین حسی مانیں سبھی صحیح ہیں۔

چہ در حب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد الخ
کیونکہ محبت میں اور کیا ہے جس کے ساتھ محبت ہوتی ہے ہمہ تن اور ہمہ وقت توجہ اسی طرف رہتی ہے اس توجہ کا نام حب، محبت اور عشق ہے یہاں بھی یہی صورت حال ہے۔
تعین اور تعین کی وجہ سے ذات باری کی توجہ اپنی ذات ہی کی طرف ہوگی اور دوسری کوئی چیز نہیں ہے کہ اس کی طرف توجہ ہو۔ اس لئے تعین حسی کہنا بجا ہے۔

بتقدم حب و صورت بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد الخ
اگر علم سے پہلے حب و صورت کوئی کہے (مانے) تو یہ کہنا بھی بجا ہوگا اس لئے کہ اگر حیات حقیقت پر غور کیا جائے تو آل یہی نکلے گا جو سبب و ذریعہ علم و ادراک بنے اس سے کوئی دوسرا تعین حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو علم و ادراک کا مابئن ہو اور علم میں توجہ خود بخود ماخوذ ہے۔
مذکورہ تعبیر میں کوئی نقص اور قباحت نہیں کیونکہ علم سے پہلے اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ

ممکنات را بر قالب ذات و صفات خود ساختہ اند۔ وازیں جا است کہ ممکنے مظہر کمالے است و دیگر مظہر کمال دیگر۔ یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد، ہجو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نوری باشد و ازینجا است کہ اجسام متقابلہ بآں منور شوند، ہمیں طور عکوس ذات و صفات مظہر ہاں کمالات باشد کہ در اصل است۔ ارے بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت تفاوت ضروری است۔ مگر غرضم از مادہ درینجا فقط ہمیں ذی صورت است ہرچہ باشد نہ اجزاء جسمانی و بوجہ ایں ظہور کمالات و آں تفاوت لوازم مادہ و اصل ایں است کہ تکرر بدو قسم است یکے تکرر انقسامی دوم تکرر الطباعی جائے کہ ایں است

صرف حیات ہے کیونکہ حیات کے بغیر علم ناممکن ہے۔ جب حیات ہی علم و ادراک میں ماخوذ ہے تو علم سے محبت پہلے ہوگئی اب اسی حیات کو بوجہ انکشاف صورت علم کہہ دیتے ہیں ورنہ یہ وہی حیات ہے۔ اس انکشاف کی وجہ سے علم قوت سے فعل کی طرف اتر آیا۔ حیات کے اسی تعین کو اس توجہ الی الصور اور انکشاف کی وجہ سے حُب کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

آرے در حیات و حُب فرتے باریک است الخ

صفات اضافیہ میں کبھی ایک طرف اس کا اتصال مان کر دوسری طرف سے اس کی نسبت منقطع کر دیتے ہیں۔ اس وقت وہ صفت اتصال والی طرف میں صفت لازمہ ہوگی۔ اور کبھی اس کا اتصال ایک طرف کے ساتھ مان کر دوسری طرف کا نہ اتصال اعتبار کرتے ہیں نہ القطار۔ جیسا کہ نور ایک جانب سے دوسری جانب انتقال پذیر نہ ہو تو منور (روشن کرنے والا) کی یہ صفت لازمہ ہوگی۔ اور اگر مفعول پر صرف نور کے وقوع کا اعتبار کیا جائے تو اس وقت یہ منور (روشن ہونے والا) کی صفت لازمہ ہوگی۔ جب یہ قانون ذہن نشین ہو گیا تو اب مذکورہ مسئلے کی وضاحت ملاحظہ ہو۔ حیوۃ میں قطع نسبت و تعلق طرف صرف انکشاف اور اقتضاء کا لحاظ صرف ایک طرف کر تو یہ حیوۃ ہے اور اگر تعلق نہ کر تو یہ ارادہ اور حُب ہوگی اس طرح حیوۃ صفت لازمہ ہوگی اور دوسری دو صفتیں متعدی ہوں گی۔

بالجملہ حیوۃ را نظر بجمعین علمی است الخ

آں نباشد و در موضعی که آں است این نبود۔ شرح این عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقاسی این است کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ بہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں ساں درست است کہ بود و غرضم از عدم این تکثر این است کہ اصل را بشکنند باز اطلاق اسم اڈل نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع و دائرہ و غیرہ اعنی این ہیئت را قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پارہ پارہ کنند اطلاق این اسماء درست نبود چنانچہ ظاہر است۔ اگر دائرہ اعنی خط مستدیر را کہ خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نہ دائرہ و ہم چنین خطوط مثلث یا رباعہ متلاقیہ را شکل مثلث و

جولوگ تعین علمی کو تعین حیاة سے پہلے مانتے ہیں۔ ان کی نظر اس امر پر ہے کہ حیاة مرکب ہے علم و ارادہ سے۔ اور جولوگ اس کی ترکیب پر نظر رکھتے ہیں تو ان کو علم مقدم ماننا چاہئے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء سے مؤخر ہوتا ہے۔ اجزاء اس پر مقدم ہوتے ہیں۔ مگر صوفیائے کرام کی اپنی الگ اصطلاحات ہیں۔ جو علم کو حیوۃ کے بعد مانتے ہیں وہ علم بمعنی مصدری لیتے ہیں یا مرتبہ فعلیت مراد لیتے ہیں اور یہ دونوں امر حیوۃ کے بعد ہوتے ہیں کیونکہ یہ مرتبہ معلوم کے ساتھ علم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

انکوں دیگر باید شنید کہ چوں حیاة را حاصل ترکیب الخ

جب حیات مرکب ہے۔ اس کی ایک جزو علم اور دوسری اقتضاء ہے۔ اب علم کو اصل اور اقتضاء کو اس کے تابع شمار کیا جائے گا یا اس کا عکس۔ پہلی صورت میں اگر مفعول کی نسبت سے آزاد اعتبار کریں اور اس کو عالم کہیں تو یہ صورت حقیقت کے قریب ہوگی اور اقتضاء کو ارادہ کہو اور مراد (جس کا ارادہ کیا جائے) سے اس کی نسبت قطع نہ کرو تو اس کو ارادہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا اب اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ اس حرکت کا نام ہے جو صادر ہو کر کسی دوسری چیز پر وقوع پذیر ہو جائے اور اس کی ایک شکل و صورت مذکور بن گئی۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔

ہمیں طور احاطہ آں صورت اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد الخ

اسی طرح صورت ہمیشہ ذی صورت کو محیط ہوتی ہے۔ اگر اس احاطہ صورت کی تعبیر

مربع است اگر بشکند مثلث مانند مربع بلکہ زاویہ یا خط باقی ماند غرضم از تکثر الطباعی این است کہ یک شکل واحد در مواقع متعدده و مراد بآئ مختلفہ و مظاہر متنوعہ ظہور کند مثلاً دائرہ یا مربع در آئینہ منطبع می توان شد و در سطوح متعدده ایک شکل را نقش توان بست۔ شکل ملکہ بر رویہ منقش است بر جاہوں است کہ بر چہرہ بلکہ عارض است مگر چنان کہ دریں اشکال این تکثر اوست آں نیست۔ ہم چنین در موارد تکثر انقسامی تکثر الطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی بود یعنی مادہ واحد در مواضع متعدده در یک وقت نتوان برد چنانچہ بدیہی است۔ آ رہے اجزاء مادہ ہم ہاں شکل دارند کہ شکل مادہ باشد و ازیں جاست کہ بعد تقسیم ہم اطلاق مقسم درست

ہم قبضہ سے کریں اور یوں کہیں کہ صورت نے ذی صورت کو قبضہ میں لے رکھا ہے تو یہ کہنا بجا اور درست ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ علم کو حیاة کہنا اور اقتضاء کو ارادہ سے تعبیر کرنا نیز احاطہ کو قبضہ کا نام دینا یہ سب اصطلاحات درست اور صحیح ہیں اور اسی قبضہ کا نام قدرت ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے علم کے بعد ارادہ ہوتا ہے، علم و ارادہ کے درمیانی ملتقی میں مشییت ہے۔ مشییت کا تعلق حیاة و ارادہ کے ساتھ تو بے شمار ہے کہ ارادہ میں حرکت ضروری ہے تاکہ صدور کے بعد وقوع ہو، حیاة میں علم و ادراک ضروری ہے جب کہ مشییت میں نہ حرکت ضروری ہے اور نہ ہی علم۔ بلکہ ملتقی علم و ارادہ کے درمیان مشییت ہوگی۔ اب ارادہ و مشییت و قدرت جمع کر کے علم پر لگا دو تو کلام حاصل ہوگی یعنی علم کے بعد مشییت و ارادہ کے بعد قدرت اور اس کے بعد اظہار مافی الضمیر کا وقت آجاتا ہے جس سے کلام کی صفت فعلیت کے درجہ میں آجاتی ہے۔ اگر علم و ارادہ و قدرت کو جمع کر کے صادر اول یا وجود کے ساتھ ملایا جائے تو تکوین والی صفت حاصل ہو جائے گی۔

اس ترتیب کہ فلاں صفت را اصل و موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و

فلاں صفت را برابر فلاں اقلکہ برابر فلاں صحیح نباشد الخ

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ترتیب قائم کرنا کہ فلاں صفت اصل ہے اور فلاں صفت اس

کے تابع اور وصف ہے اور اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل

باشد یعنی صورت مقسم بوجہ قبول تکثر الطباعی بر اجزاء واقسام ہم عارض شود۔ ما اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آنرا کلی جنسی و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض با لاحق و عارض شود در نہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود۔ و ازین جاست کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمی کند اگر تعدد در ذات صورت بودے در تصویر و صورت صاحب تصویر بتائن محض بودے و تغائر تحت و باین وجہ الطباق کہ مدار دلالت بر آن است یک لخت مفقودی شد بالجملہ اینجا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاہر باشد و ایں کوتاہی و کلانی در صغرو

ہوگی۔ یہ واقعی اور نفس الامری چیز نہیں کہلائے گی کیونکہ تمام صفات دفعۃً مجموعۃً بلا تقدم تاخر حاصل ہیں اور جب تک تقدم و تاخر کا اعتبار نہ ہو اصل و فرع کے تعین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ بات کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل اور موجود ہو جائے گی اس وقت واقعہ اور نفس الامر کے مطابق ہوگی جب تقدم تاخر ہو جب تقدم تاخر نہیں تو یہ کہنا بھی نفس الامری نہیں۔ لہذا یہ ترتیب جو صوفیائے کرام بیان کرتے ہیں۔ قیاسی اور انتزاعی چیز ہے۔ اس لئے کہیں تعین اول کہیں وجود باری، کہیں علم باری اور کہیں نقطہ حب قرار دیا گیا ہے۔ اگر نفس الامری بات ہوتی تو ایک متعین چیز ہوتی۔ اسی اختلاف سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ قیاسی چیزیں ہیں جن میں اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اختلاف کے باوجود اصل مقصد میں کوئی اختلاف نہیں نہ ہی اس اختلاف کا اصل مقصد پر کوئی اثر پڑتا ہے کیونکہ اصل ذات باری تعالیٰ کے لئے اثبات صفات ہے۔ وہ بھی لوگ بلا اختلاف مانتے ہیں اور یہ بھی بلا اختلاف تسلیم کرتے ہیں کہ بغیر تقدم تاخر بیک وقت مجموعۃً دفعۃً موجود ہیں۔

زیرانکہ چنانکہ معلوم صورت بدست آمد علم بمعنی ماہ العلم و ماہ الکشف

والاکشاف نیز ہمیں صورت باشد۔ الخ

حجۃ الاسلام یہاں سے علم والی صفت کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ کہ معلوم کی صورت جہاں آئے گی وہی علم کی صورت بھی ہوگی۔ کیونکہ ماہ العلم و ماہ الکشف وہی صورت

کبر در مریا و مظاہر بودند در ظاہر مری مگر مظاہر و مریا با تعدد و تباہن بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندر یں صورت مادہ کلی طبعی باشد۔ و صورت کلی جنسی۔ آں قابل الطباع نیست کہ لوازم آں ہمراہ روند۔ ایں قابل الطباع است لوازم آں بالضرور در ہمراہ باشند۔ چون ازیں اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی و غیرہ الوان ہم منزہ باشد ایں ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود نہ تخلف لوازم و وجوب و ظہور لوازم

ہے یہاں علم اور معلوم ایک ہی ہیں علیحدہ علیحدہ چیزیں نہیں۔ مسئلہ کی وضاحت اس مثال سے ہوتی ہے۔ سورج کی روشنی جب کسی رنگ و شکل پر پڑتی ہے تو اس رنگ و شکل کی صورت روشنی کی چمکی سطح پر پوست ہو جائے گی۔ صرف فرق یہ ہوگا کہ اصل رنگ و شکل میں تو صرف اتنا ہوگا کہ اصلی شکل جو معلوم کے ساتھ قائم ہے اس میں جہاں اُبھار ہے اس روشنی والی شکل میں وہاں گہراؤ ہوگا اور اصلی شکل میں جہاں گہراؤ ہوگا وہاں روشنی والی شکل میں اُبھار ہوگا۔ جیسا کہ قالب اور سانچے میں جہاں جہاں اور جیسا گہراؤ ہوگا وہاں ویسا ہی مقلوب میں اُبھار ہوگا۔ اور جہاں قالب میں اُبھار ہوگا وہاں مقلوب میں گہراؤ ہوگا اس کو فرق ظہور و بطون کہتے ہیں اور فرق ظہور و بطون صورت میں نہیں بلکہ معروض صورت میں ہے۔ خواہ وہ معروض کوئی بھی ہو۔

پس چنانکہ معلوم راد و صورت است یکے اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است الخ

معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک وہ صورت جو کہ ذات باری کی طرف سے صادر ہو کر صادرِ اول یا وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتی ہے یہ صغیر ہوگی کیونکہ وجود منبسط امکان کی بنا پر قابل تجزی ہے اسی وجہ سے یہ دوسرے ممکنات کے ساتھ متحد بھی ہے بخلاف ذات باری کے وہاں یہی صورت غیر متناہی ہے کیونکہ ذات بابرکات قابل تجزی نہیں بسیط محض ہے اس طرح علم مابہ العلم والکشف بھی درجہ وجود منبسط میں محدود ہوگا۔ لیکن درجہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متناہی۔ اس سے تمام صفات باری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ کہ جب وہ صفات

امکان دلیل عدم الطباق واتحاد صورتیں بود اندریں صورت صورت آدم علیہ السلام ہماں صورت اللہ بود ولو از م نفس صورت ہم ہماں آرے لو از م وجوب از قدم وغناء و ذاتیت وغیرہ مختلف گردند ولو از م امکان از حدوث و زماں و مکاں ہمہ عارض شوند۔ اکنون باز پس میر ویم و عرض می کنیم این تعینی کہ در تحقق این صورت بکار آمد اذ لین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنان کہ عرض کردہ ام و اگر باعتبار تمیز مادتن اعنی داخل صورت و خارج آن گیرند ہمیں تعین موجب حصول علم بود چہ سرمایہ علم و انکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگرے و انفعال آن ازاں است کہ بحصول صورت در قوت دراکہ اعنی مادہ مدرکہ

ممکنات میں جلوہ گر ہوں گی تو متناہی اور محدود ہوں گی اور ذات باری میں وہی صفات غیر متناہی اور غیر محدود ہوں گی جیسا کہ کلام باری عز اسمہ جب حروف و صوت کی شکل میں جلوہ افروز ہوگی تو متناہی ہوگی اور ذات باری کے درجہ میں غیر متناہی، یہی حال وجود، سمع، بصر، قدرت اور حیوۃ وغیرہ صفات کا ہے۔ جب تک کسی ممکن میں جلوہ گر نہیں۔ تو درجہ ذات باری میں غیر متناہی ہیں۔ اور جب کسی ممکن میں جلوہ افروز ہوں گی تو متناہی ہوں گی البتہ وجود دوسرے ممکنات میں آ کر محدود ہوگا۔ مگر وجود منبسط چونکہ غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی وجود باری میں بھی غیر متناہی ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے علم بمعنی صورت اور علم بمعنی ماہہ الانکشاف کے دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ صغیر اور متناہی۔ جب کہ دوسرا مرتبہ غیر متناہی۔ اور دوسرے مرتبہ میں علم عین معلوم اور معلوم عین علم ہے۔

باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ
صوّر غیر متناہیہ جلو، خواہد نمود الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے صفات باری تعالیٰ کی بحث کو اس قدر سلیمس اور عمدہ پیرایہ میں بیان فرمایا ہے کہ اس کا مطالعہ کر لینے کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب خیر کثیر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے بلکہ اس کی افادیت کا صحیح اندازہ بھی ہو جاتا ہے کہ

کاشفہ منورہ باشد و پیدا است کہ ذات بابرکات دریں کمال چہ قدر کمال دارد نظر بریں این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از آنجا کہ موجب ظہور این تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمدہ اگر ہمیں یقین را تعین حسی گویند زیبا است۔ چہ در حُب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد و بتقدم حُب و صورت بر علم اگر اقرار کنیم دُور از عقل نباشد زیرا کہ پس از تحلیل حیوۃ و تنقیح حقیقت او زیادہ ازیں اقتضاء و خواہش کہ مفاد حُب و عشق و اقبال و توجہ ذی ادراک بردیگراں باشد چیزے نمی برآید۔ لیکن این ہم ظاہر است کہ این اقتضاء قبل ظہور تعین علمی موجب ظہور تعینی دیگر تحقق صورتے دیگر نگر دیدہ تا گوئیم کہ تعین جسی یا

واقعی یہ کتاب خیر کثیر یعنی اسم با مسمی ہے و گرنہ خیر کثیر کے مطالب کا فہم و ادراک کا رے دارد۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ علم کسی چیز کی شکل و صورت کا نام ہے اور یہ تعین ذات باری تعالیٰ کے ساتھ لگ گیا ہے۔ تو دیگر تعینات بھی لگاتے جائیں کیونکہ ان صفات کا ظہور بھی ضروری ہے۔ نیز ہر صفت کا تعین الگ الگ ہے۔ ان میں سے ایک یا دو یا تین اگر صفت علم کے ساتھ لگائیں تو ایک صفت حاصل ہو جائے گی کیونکہ اشیاء متناہیہ سے تراکیب غیر متناہیہ حاصل ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات غیر متناہیہ جلوہ گر ہوں گی۔ اس کی مثال یوں سمجھئے۔ علماء ہندسہ کے نزدیک تمام شکلوں کی دار و مدار مثلث اور دائرہ پر ہے۔ مثلث سے مربع، مستطیل، منحرف اور معین شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلث اور دائرہ کو ملانے سے مخمس اور مسدس پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح ان دو بنیادی شکلوں سے بے شمار شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہی حال صفات کا ہے۔

پس ایں ہمہ صورت متعاقبہ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوعے ازاں در اوراق لاحقہ الخ یہ صور جن کی بحث گزشتہ سطور میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں ان کو جناب باری تعالیٰ کے تصورات جاننا چاہئے اور ان تصورات (صُور) کے درمیان ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور ہوگی۔

مساوات، تباؤن، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔ جب نسبت تباؤن ہوگی تو دو

تعیین صورتی ازیں تعین مقدم است بلکہ لحاظ تعین علمی در حیوۃ و حب ماخوذ است چنانچہ اضافت توجہ اقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر بایں است اندرین صورت اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت مذکور اقرار فعلیت آل ضروری است و مسقط اشارہ حیوۃ و حب کیفیت حاصلہ از انضمام کشف و خواہش مذکور باشد۔ آرے در حیات و حب فرقے باریک است کہ اشارہ بآں ضروری بنیم۔ آل اینکہ گاہے وصف اضافی را متصل بیکے از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند اندرین صورت آل وصف از اوصاف لازمہ ہمیں طرف باشد۔ و گاہے بیکے متصل گیرند مالحاظ الفصال و اتصال طرف ثانی پیچ ملحوظ

سالے کھپے ہوں گے۔ نسبت مساوات ہو تو وہاں دو (۲) موجبے کھپے ہوں گے۔ نسبت عموم خصوص من وجہ ایک موجبہ جزئیہ اور دو (۲) سالے جزئیے۔ اور اگر نسبت عموم خصوص مطلق ہوگی تو ایک موجبہ کلیہ اور ایک موجبہ جزئیہ ہوگا۔ ان چار نسبتوں میں یہ قضایا متحقق ہوں گے۔ تو تصدیقات باری تعالیٰ کا تحقق ہو جائے گا اب باوجود وحدت صرفہ اور بساطت محضہ کے یہ تصورات غیر متناہیہ اور تصدیقات غیر متناہیہ موجود ہو گئے۔ یہاں اعداد غیر متناہیہ میں وحدت صرفہ باقی ہے کیونکہ واحد واحد آپس میں ملانے سے عدد غیر متناہی بنتا ہے۔

چوں نوبت بایں جا رسید مناسب آل است سخن کہ مناسب مقام است الخ
وجود منبسط میں ذاتی تجلی بوجہ ظہور ذات تھی کیونکہ اس کے سوا اور کوئی چیز وہاں نہیں تھی۔ اور نہ ہی ذات کسی چیز کی محتاج تھی۔ گویا وجود منبسط کا وجود صرف اپنی جلوہ افروزی کے لئے تھا۔ اسی طرح تمام صفات کا ظہور اس وجود منبسط میں اپنے ظہور کے لئے ہے اور بس صفات غیر متناہیہ ہیں اس لئے جتنے صفات غیر متناہیہ ہیں اسی قدر صادرات بھی غیر متناہی ہیں۔ انہی صادرات غیر متناہیہ کے مجموعہ کا نام تجلی اعظم ہے ان تمام صادرات کا وجود، وجود منبسط کی وجہ سے ہے۔ دوسرے صادرات مثلاً انسان کی حقیقت دیگر انواع حیوانات کے حقائق، انواع نباتات کے حقائق، انواع جمادات کے حقائق اسی طرح جوہر اور مقولات عرض کے حقائق صرف کلیات نہیں بلکہ ہر جزئی کے

نہا شد آں وقت ایں وصف از اوصاف متعددیہ ایں طرف بود مثلاً منوریت بصیغہ فاعل و مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد، پچون نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چنان کہ نور از فاعل بمفعول رد و منوریت بصیغہ فاعل بمفعول و منوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت نہ کند۔ چون ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف ثانی لمحوظ دارند و وقت ارادہ حب قطع مذکور لمحوظ و ماخوذ بنود بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر جمعین علمی است و ہر کہ بتاخر حیات، از علم رفتہ نظر بریں امر انداختہ باشد کہ حیوۃ امرے است ترکیبی از علم و ارادہ چنانچہ

ایک ایک جُو کے احوال اور پھر ایک ایک سیکنڈ کے احوال، بلکہ اس سے کم تر اگر زمانے کی پیمائش کا کوئی پیمانہ ہے تو اس کے احوال اور لامتناہی زمانہ تک کے احوال یہ سب کچھ طے شدہ ہے اور ذات کے اندر موجود ہے۔ اب اس اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو تمام کائنات کا محیط مانا جائے تو بالکل بجا اور درست ہے۔

لیکن ازاں جا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است الخ

حقائق ممکنات صفات باری تعالیٰ کا جلوہ ہیں بلکہ صفات باری کے مجموعہ کا نام حقیقت ہے۔ ایک حصہ وجود علم باری کا ایک حصہ وجود سمع باری کا علیٰ ہذا القیاس دیگر صفات کے حصص۔ انسان نام ہے ان تمام صفات کے حصص کے مجموعہ کا۔ اسی طرح دیگر انواع مخلوقات۔ یہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی کی اصطلاح میں انہیں عکس اور صورتیں کہا جائے گا۔ کہ یہ وجود باری کا عکس یا صورت ہے، علم باری کا عکس یا صورت ہے وغیرہ وغیرہ۔ حقائق ممکنات کو عکس صفات کہو یا حصص صفات ان میں تقدم تاخر ذاتی ہے زمانی نہیں۔ بلکہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں اکٹھے موجودات ہیں۔ اب تقدم تاخر کیسے ہوگا؟ تو جو ممکنات میں سے صفت اولیٰ میں اکٹھے ہوگا وہ علم باری میں مقدم ہوگا۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ اسے تعین وجود باری فرماتے ہیں اسی کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور کسی جگہ تعین

تخلیل بایں اجزاء شاید است و مرکب از بسیط متاخر باشد مگر ہر یکے را اصطلاح دادہ اند باقی
 ایں اشتہار تاخر علم از حیوۃ و ارتکاز تاخر اور ازہان نزد او شان منی بر آں باشد کہ از علم معنی
 مدد ری مراد گیرند یا مرتبہ فعلیت آں کہ پس از تعلق معلوم پیدا آید۔ اکنون دیگر باید شنید کہ
 ہوں حیوۃ را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور ہماں اقبال و توجہ بر اندناظر فہیم را
 منجائش دو اعتبار بہم رسید یکے آنکہ حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از
 اوصاف و اتباع آں۔ دویم عکس ایں۔ اول را بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوۃ گوئیم اقرب الی
 الحقیقت باشد و ثانی را اگر ارادہ خوانیم و قطع مذکور ملحوظ بود انبہ باشد۔ چنانچہ بدیہی است

اذل حب قرار دیتے ہیں اور اسی کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ کسی جگہ تعین علم نام رکھتے ہیں اور
 پھر اسی کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صوفیائے کرام کے اس بارے میں
 مختلف اقوال ہیں۔ کوئی کسی کو تعین اول قرار دیتا ہے اور پھر اُسے حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتا
 ہے۔ اور دوسرا کسی اور صفت کو تعین اول کہہ کر اُسے حقیقت محمدیہ قرار دیتا ہے۔ البتہ
 صوفیائے کرام کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ جل شانہ کی
 صفت اول کے مظہر ہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ ظہور آخر میں کیوں ہے؟

اما وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضاء انعکاس مؤخر آید الخ

ہاں صادر اول یعنی وجود منبسط میں جب اس کا ظہور خارجی ہوگا تو بالکل الٹ ہوگا
 جیسا کہ پانی کے کنارے کھڑے ہونے والے شخص کا پانی میں سر پہلے دکھائی دے گا اور پاؤں
 بالکل آخر میں ایسے نظر آئے گا گویا یہ شخص سر کے بل کھڑا ہے۔ اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ارشاد گرامی کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ ”نحن الآخرون السابقون“ دو چیزیں
 متضاد اول بھی اور آخر بھی کیسے اکٹھے ہو گئے۔ درجہ علم میں اول اور ظہور خارجی میں پیچھے۔
 جب یہ مفہوم لیا جائے گا تو آپ کے کلام میں کوئی تضاد نہ محسوس ہوگا۔ محدثین اس حدیث کی
 یہ توجیہ کرتے ہیں ہم دنیا میں آخر میں آئے ہیں لیکن آخرت میں ہم سب سے پہلے اُنھیں گے
 اور جنت میں بھی سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مذکورہ وضاحت سے ہمیں دوسری توجیہ بھی

بالجملہ مسقط اشارہ ارادہ آن تموج و تجد حرکت است کہ سرمایہ حصول صورت مذکور شد۔ ہمیں طور احاطہ آن صورت کہ اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد۔ پس از لحاظ ہماں کشف قدرت باشد ملتی ارادہ و علم کہ حد میں ہیں و سطح متوسط باشد مشیت بود و پیدا است کہ ازیں تا ارادہ و حیوۃ فرق زمین و آسمان است۔ زیرا کہ در ارادہ تموج مذکور اصل بود و در حیوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد و ایجانہ این اصل گویند نہ انرا بلکہ ملتی را مصداق مشیت گیرند و چون ارادہ و مشیت و قدرت را بہم کردہ بر علم افکنند کلام حاصل شود و اگر علم و ارادہ و قدرت را بہم کردہ بر صادر اول اندازند تکوین نمایاں شود ہمیں طور صفات غیر متناہیہ بوجود آیند۔

میسر آگئی کہ علم میں ہم اول اور سابق ہیں لیکن ظہور میں پیچھے اور آخر ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے مناسب بھی یہی توجیہ ہے نیز اس سے محدثین کی توجیہ مدلل ہو جاتی ہے۔

باقی ماند ایں کہ اندریں صورت صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد الخ

یہاں سے تقریر مذکورہ بالا پر ایک سوال نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب ذکر کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ عکس کا وجود اعتباری ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی وجود اصل کا ہوتا ہے۔ لہذا کائنات کا وجود محض اعتباری ہوگا نہ کہ حقیقی کیونکہ یہ عکس اور تصویریں ہیں۔ اور تصویریں بھی صفات کی۔ جن کا اپنا وجود کوئی نہیں ہوتا۔ صرف ان کے موصوف کا وجود ہوتا ہے اور وہی وجود اوصاف ہوتا ہے۔ اوصاف اعراض ہوتے ہیں اور اعراض کا وجود وہی ہوتا ہے جو ان کے محال (معروض) کا ہوتا ہے لہذا ان کا وجود اعتباری ہوگا۔ انتزاعیات کا وجود صرف فرضی، ذہنی یا خیالی کہہ لیجئے ہوتا ہے وجود خارجی اور نفس الامری نہیں ایسے صفات کا قائل کوئی عقل مند نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ صوفیائے کرام۔

جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد الخ

امور اعتباریہ اور انتزاعیہ کا دار و مدار دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک معتبر (اعتبار کرنے والا) اور دوسرا منشاء و انتزاع۔ جیسے یہ دو (۲) چیزیں ہوں گی ویسا ہی امر انتزاعی ہوگا۔ جب عوام اعتباریت صفات سے اپنا اعتبار اور انتزاعیت سے مراد عالم امکان کا انتزاع لیتے

الغرض از غم و انضمام کے بدیگرے چارہ نیست غایت مافی الباب این ترتیب کہ فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افکنند فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبے دگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی این ترتیب کہ در بادی النظر مفہوم می شود قاذح در اصل مطلوب نیست این ہمہ صفات از ہماں یک تموج پیدا شوند و صور غیر متماہیہ در احاطہ ذات جامع الکملات حاصل آیند زیرا کہ چنان کہ معلوم را صورتے بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الاکتشاف را نیز ہمیں صورت باشد۔ این بدان ماند کہ از وقوع نور آفتاب بر الوان و اشکال صورت، صورت معلوم اعنی الوان و

ہیں تو مذکورہ مغالطہ ایک امر بدیہی ہے۔

چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضوح لحدہ باشد الخ

چونکہ یہ شبہ واضح طور پر رفع نہیں ہو سکتا جب تک مثالوں سے نہ سمجھایا جائے اس لئے آئندہ سطور میں اس کی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ اعتبار و انتزاع کئی مشکل ہے۔ اس کے افراد میں باہمی بہت اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جو سوسائٹی میں اپنا مقام یہ رکھتا ہو کہ اپنی جان محفوظ رکھنے میں بلکہ اپنے وجود رکھنے میں غیروں کا محتاج ہو وہ اگر یہ خیال کرے کہ میں بادشاہ ہوں میرے سر پر شاہی تاج رکھا ہے اور سنہری تخت پر بیٹھا ہوں میرا وزیر اعظم اور دیگر وزراء سامنے صف بستہ مودب کھڑے ہیں۔ کمانڈر ان چیف اپنی تمام افواج کے ساتھ سلامی پیش کر رہے ہیں اسی طرح تمام شعبہ ہائے سلطنت کے انچارج وغیرہ حاضر خدمت ہیں اور ایک عظیم سلطنت کے تمام امور میری منشاء و مرضی سے انجام پا رہے ہیں۔ اب یہ شخص کتنا ہی معاشرہ میں کم تر مرتبہ کا مالک ہو اسے بادشاہ خواب کہا جائے گا اور تمام عمائدین سلطنت اس سے کم درجہ کے ہوں گے کیونکہ اس کا وجود نفس الامری واقعی ہے اور تمام دیگر افسران و عہدیداران کا وجود فرضی، اعتباری اور انتزاعی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ذہنی کارندوں میں سے بھی کوئی ایسا ہی خواب دیکھے تو اس کے خیالی اور فرضی کارندے اس سے بھی فروتر (کم درجہ والے) ہوں گے کیونکہ وہ خیالی بادشاہ

اشکال در باطن نور منتقش شود فقط اگر فرق باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مقلوب و باطن قالب بود مگر ایں فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست۔

پس چناں کہ معلوم راد و صورت است یکے از اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است دوم اکبر اعنی آنکہ بجانب لاتناہی باشد ہمیں طور علم بمعنی مبداء انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید۔ باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواهد نمود چه از متناہی ترا کیب غیر متناہیہ پیدا تو اں شد مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل ہمہ اشکال ہندی مثلث و دائرہ است۔ باز

کی خیالی سلطنت کے کارندے ہیں اسی طرح دوسرے درجہ میں خیالی لوگ ہیں اگر ان میں سے کوئی آدمی خیالی سلطنت میں فرض کرے تو اس درجہ کے خیالی بادشاہ کا درجہ اپنے تمام فرضی کارندوں سے بلند تر ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ اگر اس فرض و خیال کو مزید جاری رکھا جائے تو ہر اوپر والا درجہ نچلے درجہ سے قوی ہوگا۔ یہ مثال تفاوت متزاع کے اعتبار سے ہے مگر جب اس کا خواب دیکھنے والے کی جانب سے لحاظ کریں گے تو یہی مثال تفاوت منشاء انتزاع کی بن جائے گی کیونکہ منشاء انتزاع وہی خواب دیکھنے والا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جدا ہم باید شنید الخ

مذکورہ مثال متزاع اور منشاء انتزاع کے تفاوت دونوں کی مشترکہ مثال ہے۔ اب صرف انتزاع کے تفاوت کی الگ اور جد امثال پیش فرماتے ہیں کہ جسم منشاء انتزاع سطح ہے۔ سطح منشاء انتزاع خط اور خط منشاء انتزاع نقطہ ہے۔ نقطہ منشاء انتزاع اوضاع مختلفہ، اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح اور حسن و قبح منشاء انتزاع شدت و ضعف زیادت و نقصان حسن و قبح دیگر اوضاع مختلفہ۔ اس سلسلہ کو آگے جاری رکھا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ہر اوپر والا درجہ قوی اور نچلا درجہ ضعیف ہوگا۔ اور انتزاعیات قوی و ضعیف اور زائد و ناقص ہوتے جائیں گے۔

نظر بریں اگر گویم وجود و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ما و شما الخ

بانضمام مثلث بمثلث مربع و مستطیل و منحرف و معین وغیرہ پیدا شدند بانضمام مثلث و دائرہ
مخمس و سدس بنظہور آمدند۔ و اس اختلاف ظہور نوبت بلا تباہی کشید چنانچہ ظاہر است۔ پس
اس ہمہ صور متعاقبہ الظہور غیر متماہیہ کہ بنوع ازاں در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد ان شاء
اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست و نسب واقعہ فی مابین اس تصورات را کہ تحقق
آں ایجابی است چہ بعد تحقق شیعین تحقق نسبت از نسب اربعہ مشہورہ وہم غیر آں ضروری
است چنانچہ بدیہی است۔ تصدیقات جناب باری عز اسمہ باید فہمید اندریں صورت اس لا
تانی باوجود وحدت ہجولاتناہی کسور واحد باشد اشارہ باں بالطباق با مراتب سلسلہ اعداد

مذکورہ توضیح و تشریح کے پیش نظر اگر یوں کہا جائے کہ وجود باری تعالیٰ اور صفات کا
تحقق اسی طرح قوی ہوگا جیسا کہ مثال اول میں کسی انسان کا اپنے لئے سلطنت و حکومت
فرض کرنے کے۔ کیونکہ پہلی صورت میں خیالی اور فرضی سلطنت کا بادشاہ ایک نفس الامری
واقعی اور خارج میں موجود انسان ہے اور دوسری صورت میں فرضی سلطنت کا ایک فرد اپنے لئے
سلطنت فرض کرتا ہے۔ تو یہ انسان خود بھی فرضی ہے اس کا نفس الامر اور خارج میں کوئی وجود
نہیں۔ لہذا یہاں وجود و سلطنت دونوں کمزور ہوں گے اور پہلی صورت میں قوی اور مضبوط تر
ہوں گے۔ نفس الامر اور خارج کا انسان فرض و انتزاع کے قابل ہے۔ جب کہ دوسرا فرضی
ہے اس کا انتزاع اور فرض بھی انتزاعی اور اعتباری ہونے کی وجہ سے زیادہ ضعیف ہوگا۔

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است الخ

منشاء و انتزاع وجود صفات باری میں وہی ذات باری تعالیٰ ہے اور مستزاع بھی وہی ذات
باری تعالیٰ۔ جیسے کوئی شخص خواب دیکھے وہاں خواب دیکھنے والے شخص کے سوا کسی دوسرے کا وجود
نہیں۔ وہی خواب دیکھنے والا ہے اس کے خواب کے اجزاء بھی وہی ہیں دوسری کوئی چیز وہاں
نہیں۔ اسی طرح وہاں ہمارا وجود وغیرہ کوئی چیز موجود نہیں تاکہ ہمارا وجود منشاء انتزاع ہمارے
وجود و صفات کے لئے بنے بلکہ کسی اور کا وہاں وہم و خیال ہی نہیں صرف اور صرف ذات باری
ہے۔ وہی ذات منشاء انتزاع ہمارے وجود و صفات کے لئے۔ ذات باری کا وجود منشاء انتزاع

بگذشت چون نوبت بایںجا رسید۔ مناسب آں است کہ بہ سخنہ کہ مناسب مقام است اشارہ کردہ پیشتر روم آں ایں است، ہمچو ذات مجرد در صفات نیز ہماں تموج و تجدد و تحرک من طرف الی اطرف و انقباض پدید آید و بایں انقباض طرفین انبساط طرفین و انعکاس یک طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناہی حسب لائتاہی صفات ظہور کنند و تجلیات بے پایاں در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند از ایں میاں صادر اول اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہماں انبساط زاید در یں تحرک و تموج ہمچو آب حوض کہ از جاء خود زرد و مصداق الاآن کما

ہے وجود کائنات کے لئے اور صفات باری منشاء انتزاع ہیں صفات کائنات کے لئے۔

چوں تفصیل ایں اجمال خواست گار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض

کردن لازم آمد الخ

وجود باری منشاء انتزاع ہے وجود کائنات کے لئے اور صفات باری منشاء انتزاع ہیں صفات کائنات کے لئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہاں سے تحقیقی طور پر پیش کی جا رہی ہے۔ مگر پہلے مختصراً۔ کیونکہ اختصار کے ساتھ بات ذہن نشین ہو جاتی ہے پھر تفصیل سے اس کی وضاحت اوقع فی النفس (ذہن میں زیادہ راسخ) ہو جاتی ہے۔ پہلے مختصر بیان ملاحظہ ہو، امکان و جوب اور امتناع کے درمیان والے درجے کا نام ہے۔ وجود اور عدم کے درمیان کوئی اور چیز حائل نہیں اسی وجہ ان سے قبیح منفصلہ حقیقیہ بنتا ہے جیسا کہ۔

زید اما موجود و اما معدوم

اور الوجود وجود و موجود بالضرورة یہ قضیہ ضروریہ ہوگا یہاں حمل اولیٰ ہوگا اس کے اثبات کے لئے حد اوسط جس کو دلیل فی الاثبات کہتے ہیں کی ضرورت نہیں کیونکہ اس دلیل کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب ثبوت محمول للموضوع میں شک یا تردد ہو اور یہاں ثبوت شیء لنفسہ بدہیات اولیہ میں سے ہے۔ اس لئے یہاں دلیل فی الاثبات کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح الوجود عدم یا معدوم کہنا بھی بالبداہتہ غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے

کان وہم مصداق ہوا الا اول ہوا آخر ہوا لظاہر ہوا الباطن باشد و ازاں جا کہ اس اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج در یک ذات بابرکات اند چہ از تموج و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در عین ذات او تعالیٰ حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد اگر ذات را بہ نسبت ہمہ اس اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی و ان شاء اللہ زیادہ تر خواہی دانست اگر ذات گرامی را محیط بہ نسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود۔ لیکن از انجا کہ در تعین صفات با ہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است ہر کہ از کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضای انعکاس مؤخر آید چنانچہ از مشاہدہ حال عکس

اجتماع تقیہین یا اجتماع ضدین یا عروض احد الضدین للآخر۔ جو بالکل ناممکن ہے اسی طرح الوجود لیس بمعدوم بالضرورة اور العدم لیس بموجود بالضرورة یا العدم لیس بموجود بالضرورة یہ قضایا ضروریہ مطلقہ کے افراد ہیں اس تقریر سے واضح ہو جاتا ہے کہ امکان حد فاصل ہے وجود اور عدم کے درمیان اسی بناء پر اسے دونوں طرفوں سے فیضان حاصل ہوگا اسی وجہ سے جہت امکان خاص کے ساتھ ممکنہ خاصہ بنتا ہے۔ اور ممکنہ خاصہ میں دو تقیہ ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ جیسے الانسان کاتب بالامکان الخاص اور الانسان لیس بکاتب اسی طرح الانسان موجود بالامکان الخاص یعنی الانسان موجود و الانسان لیس بموجود۔

مثالش اگر بکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار الخ

مذکورہ قاعدے کی وضاحت اس مثال سے پیش کی جا رہی ہے آفتاب کی روشنی کے راستے میں کوئی ٹھوس چیز حائل ہو جائے تو اس چیز کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔ اور اس سائے کے ساتھ ساتھ روشنی بھی زمین پر پڑتی ہے۔ اب اس نور اور سایہ کے درمیان ایک باریک خط ہوگا جو دونوں کو جدا کرتا اور جس سے ان کی حد بندی ہوتی ہے۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہے ظلمت (سایہ) کے ساتھ بھی اور روشنی کے ساتھ بھی اگر روشنی والی جانب سے ملاحظہ کرو گے تو یہ سیاہ نظر آئے گا یہاں ایک ہی خط منور بھی ہے اور سیاہ بھی، روشنی اور اندھیرا یہاں جمع ہیں۔

انکوں قدرے سخن دراز میکنم و میگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث و مربع و غیرہ الخ

صورت شخص قائم برب چاہ ہو یا است و نظر بریں در سخن الآخرون السابقون قطع نظر تاخر دنیوی و تقدم اخروی بتقدم علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را راست می توانند کرد باقی ماند اینکہ اندرین صورت صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی کشند کہ صفات اعتباریات باشند و بایں سبب در خارج موجود نبوند و وجود آنها فقط وجود ذہنی بود۔ جوابش این است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشاء انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباریت صفات اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این موطن می گیرند این و ہم بمیای می آید و از راه می رباید۔ چون هنوز اندفاع شبه بطور وضوح لحدہ باشد یک یک مثال بہر اظہار

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے لئے ایک دوسری مثال بیان کرتے ہیں۔ دائرہ ہو یا مثلث ہو یا مربع ان تمام اشکال میں ہر خط کی ایک اندرونی سطح ہے اور ایک بیرونی۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہوتا ہے اندرونی سطح سے بھی اور بیرونی سطح سے بھی اب اندرونی سطح اس خط (لائن) کے اندر موجود ہے اور اس سے باہر معدوم اور بیرونی سطح اس خط کے باہر موجود ہے اور اس کے اندر معدوم۔ نتیجہ واضح ہے کہ مطلق سطح ہر جگہ موجود ہے۔ اور اس میں عدم اور وجود دونوں ہیں اور یہی حال حقائق ممکنات کا ہے کیونکہ صادر اول کو جو حدیں گھیریں گی اس کے بغیر دوسرے صادرات کو بھی لگیں گی یہ حدیں حد فاصل ہوں گی ان صادرات کے وجود اور عدم کے درمیان جو صادران حدود کے اندر ہوگا وہ باہر نہیں ہوگا۔ جو باہر ہوگا وہ ان کے اندر نہیں ہوگا۔ اب ان حقائق ممکنات کی ذوات تو وہ شکلیں ہیں جو صادر اول میں موجود ہیں اور ان کی صفات و لوازم وہ شکلیں ہیں جو دوسرے صادرات میں موجود ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن صرف وجود و عدم کے درمیان ایک حائل ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے۔ اگر ممکن وجود محض ہوتا تو واجب ہوتا اور اگر عدم محض ہوتا تو ممتنع ہوتا بلکہ یہ وجود و عدم کے درمیان ایک برزخ ہے۔ ان اشکال کے خطوط پر غور کرو تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ طرف جس کا اندر کی سطح سے تعلق ہے۔ اس طرف کا تعلق باہر سے نہیں جس طرف کا تعلق بیرونی سطح سے وہ دوسری طرف ہے لہذا اندر اور باہر والی اطراف میں حد فاصل ہے جو دونوں کو ممتاز کرتا ہے اور

تفاوت اعتبار و تشکیک انتزاع پیش می‌کنم۔ اگر شخصے بغایت ذلیل و کمینہ دربار شاهی و کارخانہ سلطنت را بخواب بیند و بنگرد کہ از غلام و خدام تا وزراء عالی مقام پیش بادشاہ بہ مقامات خود باندازے و نیازے کہ باید استادہ و نشستہ اند و حسب مقتضائے حال با کار دہے کار اند و ہم چنین از رعایاء سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چراسی و کنشیل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقہ در کار خود مشغول حاصل این خواب این باشد کہ ہر یکے منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد بادشاہ منصب خویش و حاضران دربار ملحوظ داشتہ کاری فرماید و ادشان منصب خویش و بادشاہ رارعايت کردہ با مثال امری پردازند و ہم چنین دیگر قیاس کن۔ پس این اعتبار او شان

اس کا تعلق دونوں سے برابر ہے۔ اب صادرِ اول کو جو حدود لگیں گی وہ حدود ہی صادرِ اول کہلائے گا اسی طرح ممکنات کو خواہ ذوات اور موصوفات کے قبیلہ سے ہوں یا صفات کے قبیلہ سے ہوں وہ حدود ہی ان ممکنات کی شکلیں ہوں گی۔

اگر موصوف اعنی ذات است شکلے از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادرِ اول الخ
اللہ جل شانہ کے علم ازلی ابدی میں ہر چیز کی جو شکلیں موجود ہیں خواہ وہ جواہر اور موصوفات و ذوات کے قبیلہ سے ہوں یا اوصاف اور اعراض کے قبیلہ سے وہ تمام اشکال صادرِ اول میں منقش ہوں گی پھر یہ صفاتی شکلیں اپنے اپنے موصوف کو عارض ہوں گی۔ یاد رہے یہ تمام اشکال جواہر ہوں یا اعراض۔ یہ صفات باری کا مجموعہ ہیں اور الگ سے کوئی چیز نہیں۔ صفات باری کی اشکال ہو بہو ممکنات کی صورت و اشکال ہیں۔ وہی صفات ذات باری میں جب ہیں تو ان کا وجود حقیقی ہے اور جب وہاں سے تنزل کر کے صادرِ اول میں جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کا وجود انتزاعی اور حکائی ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے ایک شہر یا بلڈنگ ایک جگہ پر واقعی موجود ہو۔ اور اس کا نقشہ یا ماڈل بنا کر کسی جگہ رکھ دیا جائے تو ہر ذی عقل فرق کو محسوس کر لے گا کہ اصل شہر یا بلڈنگ کا وجود تو حقیقی ہے اور اس ماڈل یا نقشہ میں اس شہر یا بلڈنگ کا وجود محض اعتباری انتزاعی اور حکائی ہے۔ اسی طرح یہ صفات جب ذات باری میں موجود ہوں تو ان کا وجود بھی غیر متناہی، علم، قدرت، کلام،

ہیں کہ چہ قدر از اعتبار و لحاظ بیندہ خواب فرد تراست چہ ایں ہمہ تماشاء خواب خیالے از خیالات اوست و انتزاعے از انتزاعات اود ایں کس اگر چہ ذلیل تر از ہمہ ابنار و زگار راست مگر بایں ہمہ بادشاہ خواب ہم پیش قوت و جودش اعتبار را نشاید۔ نظر بریں اعتبار آں بادشاہ و دیگر اں بچہ مرتبہ از اعتبارش فرود تر افتادہ باشد ہم چنین اگر ہمیں تماشا کسے از نمایاں فرض کلیم در خواب بیند آں راں ہم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فہمید و ہم جرا۔ ایں مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار مسترعی اعی انتزاع کنندہ بود۔ مگر ہمیں را مثال تفاوت انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع ایں خواب از انتزاعیات بیندہ خواب است۔

سمع، بصر اور حیات وغیرہ تمام صفات غیر متناہی ہیں اور وہی صفات جب مجموعہ ہو کر مثلاً زید کو عارض ہوں تو یہ ممکن اور متناہی ہو جائیں گی اب زید کیا ہے وجود، سمع، بصر وغیرہ صفات کے مجموعہ کا نام ہے یہی صفات پہلے شیون کے درجہ میں ذات باری میں موجود تھیں پھر تموج و جوش یا حرکت صدوری کہیں ذات کے درجہ سے باہر آگئیں پھر وہاں سے وجود منبسط میں انعکاس ہوا۔ خواہ ذوات ہوں یا صفات ہر چیز کا نقشہ علم باری میں تمسیر اور الگ الگ تھا، صادر اول میں بھی ان کا نقشہ الگ الگ ہوگا پھر اوصاف اپنے موصوف کو عارض ہوں گی جیسا کہ گزشتہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے غالباً اسی کو شاہ ولی اللہ عالم مثال سے تعبیر کرتے ہیں اور علمائے منطق عالم دہر کے عنوان سے یاد کرتے ہیں۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن صادرات الخ
یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض اور خدشہ ذکر کرتے ہیں اور پھر آئندہ سطور میں اس کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب علم باری کے عالم (جہان) سے تمام کائنات کی شکلیں عالم امکان میں منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان میں قدیم اور ممکن والافرق کیوں ہے۔ کہ جب علم باری کے عالم میں وہ شکلیں ہوتی ہیں تو وہ قدیم ہیں حالانکہ یہی شکلیں جب ممکنات میں منتقل ہوتی ہیں تو وہ ممکن ہوتی ہیں کیونکہ ممکن کی شکل ممکن بلکہ اس کی ہر چیز ممکن ہوتی ہے ادھر علم باری ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ ذات باری اور

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جداہم باید شنید جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقطہ و نقطہ منشاء اوضاع مختلفہ و اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح حسن و قبح آں منشاء انتزاع شدت و ضعف و زیادتی و کمی از حسن قبح و دیگر اوضاع باشند بلہم جرا۔ مظاہر است کہ ہر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق اضعف است و بدیں سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد و اضعف اند۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ وجود و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ما و شما بچنان قوی و شدید است کہ مسترغان مثال اول از انتزاعیات آں و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات آنہا بجا است۔ منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و

صفات باری قدیم ہیں۔ تو لازم آیا ممکن کا قدیم ہونا اور یہ محال ہے۔

اگر اشکال چند گردا گرد چاک کوزہ الخ

یہاں سے گذشتہ اعتراض کا جواب پیش کیا جا رہا ہے کہ ایک کوزہ یا ایسا برتن فرض کرو جس پر اشکال منقش ہو سکیں۔ پھر مختلف چیزوں کی اس پر تصویریں اور شکلیں بناؤ اب اُسے ایک ساکن شیشہ کے سامنے گھاؤ تو اس شیشہ میں یہ سب تصویریں منعکس ہوں گی کوئی تصویر پہلے آئے گی اور کوئی تصویر بعد میں۔ اسی طرح اگر تصویروں والے برتن کو اپنی جگہ پر رکھو اور شیشہ (آئینہ) اس کے گرد گھاؤ تو پھر بھی یہی کیفیت ہوگی۔ جس تصویر کے سامنے آئینہ پہلے آئے گا وہ پہلے منعکس ہوگی اور باقی بعد میں تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ حرکت دو لیکن ایک دوسرے سے مختلف سمت میں۔ اس صورت میں بھی تصویر آئینہ کے سامنے پہلے آئے گی وہ پہلے منعکس ہوگی۔ اور دوسری تصویریں اس کے بعد اپنی اپنی باری پر سامنے آکر منعکس ہوں گی۔

ان سب صورتوں کا مقصد ایک ہی ہوگا کہ اس منقش چیز پر بنی ہوئی تمام شکلیں اس آئینہ میں یکے بعد دیگرے منعکس ہوتی جائیں گی۔ اب آئینہ میں انعکاش اشکال زمانی ہوگا۔ کیونکہ ہر شکل دو عدموں کے درمیان ہوگی ایک عدم سابق جب کہ یہ شکل آئینہ کے سامنے نہ آئی تھی اور عدم لاحق جب آئینہ کے سامنے آنے کے بعد وہاں سے ہٹ گئی۔ لیکن وہ برتن اور چیز

تقدس است و منترع و اعتبار کننده ہم ہاں مارا ہچو تصور خواب کس دیگر جز تصور آن میسر نیست نہ آنکہ ما خود منترع و منشا انتزاع آن ہستیم بلکہ صفات خداوندی منشاء انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما چون تفصیل این اجمال خواستگار عرض تحقیقی است۔ مختصر آن را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آن انیست کہ امکان خاص برزنی است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حالتے دیگر نیست چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت انعقاد باید چنانچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود را وجود لازم۔ کس نمی داند کہ الوجود وجود و موجود قضیہ ضروریہ باشد حمل او حمل اولی است در موضوع و محمول گنجائش

جس پر شکلیں بنائی گئی ہیں ان سب صورتوں میں شروع سے لے کر آخر تک اپنی اپنی جگہ پر تمام شکلیں رہیں وہاں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اس لئے تقدم تاخر نہیں ہوا۔ جو کیفیت منقش پر تھی وہی رہی۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اور حالت تھی اب دیگر حالت ہے۔ انتقالِ صور پہلے معدوم ہے اور آئینہ کے سامنے آنے پر پھر موجود ہو گیا۔ پھر جب آئینے کے سامنے سے وہ شکلیں ہٹ گئیں تو انتقالِ معدوم ہو گیا۔ نیز اشکال یکے بعد دیگرے آئینہ کے سامنے آنے کی وجہ سے زمانے کی گرفت میں آگئیں کیونکہ تقدم تاخر بالذات زمانہ کی صفتیں ہیں اور باقی چیزوں کی بالتبع۔ جیسے طوفان حضرت نوح علیہ السلام پہلے ہے اور حضور علیہ السلام کا ظہور بعد میں۔ کیونکہ طوفان کا زمانہ پہلے ہے اور آپ کے ظہور کا زمانہ بعد میں۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ ششے کی اشکال کے لئے زمانہ ہے۔ ہر زمانہ کے لئے جد اشکلیں اور ہر شکل کے لئے جد زمانہ۔

مگر ہمیں طور ذات را با ہمہ نقوش بیرونی و درونی الخ

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادرِ اول کو بلا تشبیہ سطح تصور کریں جیسا کہ جسم کے لئے ہوتا ہے ذات باری تعالیٰ میں جو تمام نقوش و اشکال موجود ہیں علم ازلی ابدی میں وہ تمام نقوش توجہ ارادی یا حرکت صدوری کے ساتھ صادرِ اول میں منقش ہوں گے اس صادرِ اول کو صادر باری تعالیٰ کے لئے آئینہ تصور کریں۔ اب انتقال کے بعد صادرِ اول ان اشکال کے لئے منشاء انتزاع بنے گا کہ یہ شکل فلاں چیز کی ہے اور وہ شکل فلاں چیز

دخول حد اوسط نیست تا مکرر حمل موجب اشتباہ شود، ہم جنس الوجود عدم یا معدوم گفتن قول باجماع النقیضین واجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد۔ ہمیں طور در العدم یا معدوم و در العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود۔ وہم جنس الوجود لیس بعدم اولیس بمعدم بالضرورة الذاتی بالعدم لیس بوجود یا موجود بالضرورة الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں سبب از ہر دو طرف فیضے بخود کشیدہ باشد چنان کہ مرکبہ ممکنہ خاصہ از قسمتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشارہ ہمیں است و ازیں جا است کہ من وجہ موجود من وجہ۔

کی۔ وہ تمام اشکال جو ذات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں شیون و صفات کے درجہ میں تھیں تموج ارادی یا صدوری کے ساتھ صادر اول یا عالم مثال میں آجائیں گی۔ اب صادر کو دوسرا تموج اور حرکت صدوری لگے گی اور ہر چیز کی شکل و صورت خارج میں منقش ہوگی۔ زید کی شکل خارج میں زید کو لگے گی۔ اس کے اعضاء اور اعضاء کے اجزاء کی شکلیں اس کی عادت و خصائل اور صفات کی تمام صورتیں صادر اول سے عالم خارج میں آکر زید پر چسپاں ہوں گی صادر اول ایک سطح انتزاعی ہے جس کا منشاء خود ذات باری۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ یہ صادر اول ظاہر ہے اور ذات باطن تیسرا فرق دونوں کے لوازم ذات بھی جد اجد ہیں۔

باز ایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت و انتزاعیت الخ

ان مذکورہ امتیازات کے ہوتے ہوئے بھی صادر اول میں ذات اقدس کے تمام شیون منقش ہوں گے اور صادر اول میں بھی تموج و تحرک ماننا ضروری ہوگا۔ مگر اس میں تموج، تحرک یا صدور ذات اقدس جیسا نہیں بلکہ یہاں کیفیت صدور اور طرح ہوگی مگر ہر چیز کا تموج و تحرک اس کے وجود کے بعد ہوگا پہلے چیز خود موجود ہوگی پھر اس سے کوئی چیز صادر ہو کر کسی اور چیز پر واقع ہوگی۔

نظر بریں تموج صادر اول و تحرک آں برعکس تموج اول الخ

تموج ذاتی میں صرف ارادہ ازلی ابدی کی ضرورت ہوتی ہے جو نہی ارادہ ہو امراد

معدوم بود مثالش اگر بکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار۔ آن خط فاصل کہ در نور ظلمت سایہ حائل است بہر دو طرف رودارد۔ اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ بنی مظلم بود۔ اکنون قدرے سخن دراز میکنم و میگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث و مربع و غیرہا ہمیں تماشہ است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رودارند و ہم بخارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ داخل قائم است ہم چنان سطح خارج و ازیں سبب می توان گفت کہ این خط سطح داخل و عدم آن ارتباط دارد و حد فاصل در میان وجود آن و عدم آن است و ہمچنین سطح خارج و عدم آن زیرا کہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است نہ خارج آن و چون در خارج

موجود ہو گیا۔ وہاں تدریج و تموج نہیں تا کہ تجدد امثال کی ضرورت پڑے بلکہ وہاں تمام چیزیں بیک دفعہ اور تہہ بہ تہہ بلا امتیاز موجود ہوں گی پھر وہاں سے صادر اول میں انتقال بھی دفعہ ہوگا وہاں بھی تدریج و تجدد نہیں تا کہ تجدد امثال کی ضرورت پڑے۔ اگر تدریج ہوتی تو تجدد امثال ہوتا۔ تدریج اس وجہ سے نہیں کہ ذات اقدس اور صادر اول میں حجاب کوئی نہیں البتہ صادر اول میں جب تموج اور حرکت صدوری ہوگی تو کوئی چیز وجود میں پہلے آئے گی اور کوئی چیز بعد۔ یہاں تقدیم تاخیر آنے کی وجہ سے زمانہ پیدا ہوا۔ اب تجدد امثال کی ضرورت پڑ گئی۔ تشخیص اور تعین زمانہ میں داخل ہے یا نہیں۔ اس بارے میں مناطقہ کے دو گروہ ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ زمان و مکان تشخیص میں داخل ہیں انہیں یہ تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ہر چیز کو ہر آن میں نیا وجود حاصل ہو کیونکہ جب زمانہ کی ایک آن آنے کے بعد چلی جائے گی تو دوسری آن آئے گی جب یہ آن ہر ممکن کی جزء ہے تو جزء کے بدلنے سے کل بدل جاتا ہے تو جو شخص یا چیز پہلی آن میں تھی وہ دوسری آن میں نہیں ہوگی بلکہ اس کی مثل ہوگی اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ وہی چیز یا شخص جو پہلے نظر آئی تھی ہم اُسے دوسرے دن، دوسرے ہفتہ، دوسرے مہینہ علیٰ ہذا القیاس دوسرے سال میں دیکھیں۔ اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حرکت کی اقسام کو جاننا ضروری ہے۔

(۱) حرکت بمعنی توسط (۲) حرکت بمعنی قطع۔

دداخل بایں نفی عدم مقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حر بے نیست۔ نظر بریں حدود و اشکال کہ بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشد مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشند و ہمیں است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اول است و صفات آنہا اشکال دیگر صادرات۔ و وجہ ہماں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودے و نہ عدم خالص است ورنہ ممتنع کرد گزیدے۔ بلکہ برزخے است بین۔ اگر موصوف اعنی ذات است شکلے از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلے از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس از اں و براں عارض شوند بالجملہ انتقاش صور صفات

حرکت بمعنی توسط متحرک کی ہر آن میں اپنے خارج کے ساتھ نسبتیں بدلتی جائیں۔

حرکت بمعنی قطع۔ جب حرکت ختم ہو تو مجموعی نقشہ اس کو عارض ہوگا۔

حرکت متوسطی میں دوام و استمرار ہے جیسا کہ نالہ میں پانی بہہ رہا ہے یا ہوا چل رہی ہے یا بجلی چل رہی ہے تو یہاں نالے میں ہر گھڑی نیا پانی آتا ہے لیکن مسلسل آ رہا ہے تو ہمیں ایک پانی چلتا ہوا نظر آتا ہے اور ہوا، بجلی بھی اسی طرح پہلی ہی نظر آتی ہے حالانکہ ہر آن میں نئی ہوا اور نئی بجلی آ رہی ہے۔ لیکن استمرار اتصال کی وجہ سے تغائر معلوم نہیں ہوتا اسی طرح ہر ممکن پر نیا نیا وجود وارد ہو مگر اتصال و استمرار کی وجہ سے تجدید معلوم نہ ہو جب کہ فی الواقع دوسری آن میں وہ وجود نہ ہو جو پہلی آن میں تھا۔

تجدد امثال پر ایک اور دلیل بھی قائم کی جاسکتی ہے کہ ممکن وجود کے بعد بھی ممکن ہے واجب نہیں ہوتا۔ اور ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج ہے جیسے پہلے وجود کے حدوث میں وجود کا محتاج تھا اسی طرح وجود میں آنے کے بعد بھی اپنی بقاء میں وجود کا محتاج ضرور ہوگا۔ بقاء کی ایک صورت یہ ہے کہ اس ممکن میں ذرہ بھر تغیر نہ ہو اور یہ بات نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ قضیہ مسلم ہے ”العالم متغیر“ ہر ممکن ہر آن میں متغیر ہوگا اس کے اجزاء میں تغیر ضرور آئے گا لیکن وہ تغیر محسوس نہ ہوگا۔

اور غیر محسوس تغیر ضروری ہے اب تجدد امثال کے بغیر کیا کہا جاسکتا ہے۔ کہ تجدد امثال سے اس کی بقاء ہوگی۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے سجد شمس والی حدیث پر ایک رسالہ

برذات و درذات علی الترتیب بود و انتقاش صور۔۔۔۔۔ ممکنات بر صفات اعنی جملہ صادرات اول باشد یا دیگر و باین ہمہ صور صفات و صور ممکنات چنان با ہم مطابق یکدیگر باشند کہ نقشہ مکانے بر سطح دیوارے از اں مکاں نقش کنند۔ چون ازیں ہمہ فارغ شد بم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکاں اعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات ہمیدم عرض کردہ شد و وجہ قدم آں در آں موطن اعنی در صنعت العلم و صفات دیگر نیز قدرے عرض باید کردی باید شنید اگر اشکال چند گردا گرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را بگردانند یک طرف آئینہ نصب کنند ایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال

تحریر فرمایا ہے وہاں آپ نے انہی باتوں کی طرف اشارات فرمائے ہیں لیکن یہ تقریر وجودی ہے کہ جن چیزوں کا وجود علم باری میں ہے تو وہ علم ازلی ابدی ذات باری تعالیٰ ہے وہاں وجود کے اعتبار سے کوئی تقدم تاخر نہیں تاکہ وہاں تجدد امثال کی ضرورت پڑے ہاں ایک دوسرے قسم میں تقدم تاخر ہے وہ یہ ہے کہ مقصود بالذات بعض لوگ ہوں اور باقی لوگ مقصود بالتبع ہوں۔ جیسا کہ مقصود بالذات تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور باقی سب لوگ مقصود بالتبع ہیں۔ تو اس اعتبار سے تقدم تاخر ہوگا۔ یہاں پر تجدد امثال کی ضرورت پڑی کیونکہ تاخر کے آنے سے زمانہ آگیا مگر تجدد امثال ذات باری میں ناممکن ہے آئے

کیونکہ وہاں ذات باری اور وجود باری ایک ہی ہیں اور ہیں بھی واجب الوجود۔ واجب الوجود میں کسی قسم کا تغیر تبدیل نہیں ہوتا، بلکہ وہ نقوش اور اشکال ممکنہ بالذات ہیں کیونکہ وہی ماہیات ممکنہ ہیں البتہ واجب بالغیر ہیں کیونکہ علم باری تعالیٰ میں ہے اور جہالت ذات باری میں محال بالذات ہے اس وجہ سے وہ نقوش و اشکال واجب ہو گئے۔ امکان کی وجہ سے ان میں تغیر ہو سکے گا کہ فلاں آن میں یہ ایسے ہوں گے اور فلاں آن میں ایسے بخلاف تموج صادر اول چونکہ خود بھی ممکن ہے لہذا ایک آن میں صادر اول کا ایک حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا تو دوسری آن میں صادر اول کا ایک دوسرا حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا کیونکہ معروض ہر آن میں متغیر ہے اس لئے عارض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہو جائے گا گویا پہلے اور

قائم و دائم باشند اما در آئینہ عکوس آنها حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی رود پس از ساعتی بچو عدم سابق عدم دیگر لاحق شود۔ الغرض آئینہ چوں بجائے خود است و چاک متحرک اوضاع آں اشکال ہر دم بہ نسبت آئینہ متبدل مانند از ہمیں تبدیل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی و تجد در ذات آنها پیدا آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع و یک حال مانند ہم چنیں اگر چاک ساکن باشد و آئینہ گرداگرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تا ہم ہمیں حدوث و قدم لازم است۔ وی تو اں گفت کہ بہر انتقالش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر صورت زمانہ جُدا وہم چنیں می تو اں گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتی و نقشے جُدا است۔ مگر

معروض سامنے تھا جس میں صادرِ اول عکس انداز تھا اور اب دوسرا معروض سامنے ہے اور عکس اب اس معروض میں آئے گا۔

از تابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را الخ

چونکہ تموج ذاتی کا تعلق بواسطہ صادرِ اول تمام ممکنات کے ساتھ یکے بعد دیگرے ہوگا اس لئے اس درجہ میں اسماء باری ہوں گے۔ صفات کے صدور کی ابتداء سے لے کر وقوع تک۔ یہ اسماء کا درجہ ہے اب گویا اسماء باری ذات سے صادر ہو کر ممکنات کو بظاہر عارض ہو رہے ہیں اور ان میں تابع بھی ہے لہذا زمانہ کی حقیقت بھی سامنے آگئی اس صدور کی ابتداء کے درجہ کو ارادہ ذات باری ازلی ابدی اور تموج ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ”لِکُلِّیْ اَجَلٍ مِّمَّنْ کِتَابٌ“ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں جس قدر ایک چیز کا وجود، زندگی، افعال اور حرکات و سکنات مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں کوئی طاقت کی بیشی نہیں کر سکتی۔

وہم فہماندہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمان الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات جو مشہور ہے زمانہ مقدار حرکت نام ہے اس حد تک درست ہے مگر ان قائلین کو جب اور حرکت نہ ملی تو دوام حرکت فلک الافلاک کے قائل ہو گئے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تجد و امثال جب ذات باری سے

ہمیں طور ذات را با ہمہ نقوش برونی و درونی کہ از یک تموج بنظہور آمدند ہم چوں چاک گرداں باید فہمید و ایں صادر اول را کہ بوجہ انتزاعیت بہ مقابلہ او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابہ آئینہ باید دید و باز بایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت و انتزاعیت و ظہور و بطون و لوازم اہنہا صادر اول تمثال جملہ شیون ذات است۔ تموج مذکور نیز بہرہ او ثابت باید فرمود۔ مگر تحرک و تجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و تموج ذاتی است چنانچہ بگذشت۔ نظر بریں تموج صادر اول و تحرک آں بر عکس تموج اول اعنی تموج ذاتی بود و بوجہ آنکہ حجابے بمیان نیست الطباع صور ثابتہ فی الذات بتدرج و تجدد لازم آید و اقرار بتجدد

صادر اول میں ممکنات کی اشکال کا فیضان ہوگا وہاں سے اس مقدار حرکت کو زمانہ کہتے ہیں۔ جب تک باری تعالیٰ میں ہیں وہاں کوئی تجدد امثال نہیں وہاں جو حرکت و سکون ہیں سب ذات کے تابع ہیں اور ذات میں کوئی تغیر تبدیل نہیں۔

چنانچہ بنوع ازاں اشارہ کردم و بنوع انکوں اشارہ می کنم الخ

سب سے اوپر وجود غیر متناہی ہے۔ یہ وجود غیر متناہی قیود لگنے کے بعد نیچے افراد کی طرف آئے گا۔ یہاں زاویہ کی شکل بنے گی جو فرد وجود کی جانب متناہی ہوگا مگر وجود (مطلق) کی طرف غیر متناہی ہوگا مثلاً اگر ذات باری کو کائنات کا مرکز مانا جائے تو افراد کائنات اس مرکز کے گرد ایک دائرے کی شکل میں ہوں گے۔ مرکز سے ایک خط دائرہ کے محیط (کائنات کے افراد) میں سے ہر فرد کی طرف آئے گا اس طرح مرکز پر خطوط غیر متناہیہ جمع ہو جائیں گے۔ اب اگر ایک خط مرکز کی دائیں جانب سے آرہا ہے تو اس کے بالمقابل دوسرا خط بائیں جانب سے آرہا ہے یہ دو خط آپس میں متناظر ہوں گے ایک زاویہ مرکز کے دائیں طرف محیط پر بنے گا اور دوسرا اس کے بالمقابل بائیں طرف دائرہ کے محیط پر بنے گا۔ یہاں اسماء متقابلہ پیدا ہوں گے۔ اگر ایک طرف مُعزّز ہے تو دوسری طرف اس کے بالمقابل مُدِلُّ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نافع ضار، قابض باسط، محی ممیت، اسی طرح تجلیات غیر متناہیہ متنوعہ (کئی انواع) پیدا ہوں گی کہیں قدم ہے، کہیں ید اور اصابع۔

امثال ضرور افتد چه در حرکت تجدد امثال ذاتی است اعنی افراد متماثلہ حرکت تو سطحی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں سبب در ہر آں جداگانہ فردے از افراد مقولہ کہ حرکت درو باشد بر متحرک عارض شود مگر بوجہ تشابہ افراد اتصال حرکت قطعی از دست زود پس نظر بریں کہ متحرک عکس نقوش بالائی باشند و صادر اول متحرک فیہ یعنی مقولہ حرکت آں عکس را بوجہ حرکت ہر دم وجودے جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا کہ آں تقابل کہ سرمایہ انعکاس شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بریں وجود و عدم خدا و اجدد منطبق است و از نتائج ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را با صادر اول باشد زمانہ بوجود آید غرض زمانہ نام تہموج ذاتی خدا

ازاں جا کہ در امور متقابلہ بہ حیثیت تقابل الخ

اس بناء پر یہاں تقابل اسماء میں کسی اسم کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی۔ بعد مجرد، فضائے غیر متناہیہ یا صادر اول میں دائیں بائیں کا تعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حدود کی تعین امور متناہیہ میں ہوتی ہے غیر متناہی میں نہیں تاکہ دائیں کو بائیں پر یا اس کے برعکس ترجیح دی جاسکے۔ اس فضاء کو دایاں یا بائیاں ہماری نسبت سے عارض ہوتا ہے۔ فضا کا جو حصہ ہماری بائیں طرف ہے وہ فضاء کی دائیں جانب ہے اور جو ہماری دائیں جانب ہے وہ اس کے بائیں طرف ہے۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع الخ

حاصل کلام یہ ہے کہ جب صادر اول میں چیزوں کا نقشہ آئے گا تو ان کے حدود متعین ہو جائیں گے۔ اور ہر چیز ایک متعین مقدار اور مخصوص تشخص میں نمودار ہوگی نیز نگہا از بے رنگی سے یہی مراد ہے کہ پہلے ان کا علیحدہ علیحدہ وجود نہیں تھا۔ وہاں صرف وجود باری تعالیٰ ہے وہی علم ہے وہی ذات بسیط محض ہے اس میں کسی ترکیب کی گنجائش ہی نہیں اور نہ کسی قسم کی ترکیب وہاں ہے۔

باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چه الخ

اسماء و صفات کے درمیان کیا فرق ہے۔ اس بارے میں حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صفت کو اگر اپنی ذات کے درجہ میں اعتبار کر کے اس کا قیام موصوف کے

وند کریم است بجانب تعلق و وقوع چنان کہ در جانب صدور ہمیں را ارادہ ازل باید گفت چنانچہ پیشتر ہم باں اشارہ کردہ ام۔ و از اینجا کیے از معانی لکن اجل کتاب معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است کہ چون حرکت مستمر بنظر نیابد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الاشارہ بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکس موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است آرے۔ در مرتبہ اصل اعنی آنکہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام و ثبوت است از اینجا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان دریافتہ باشی۔ الغرض ہجو، صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تابع چاک باشد اینجا نیز

ساتھ اعتبار کر تو یہ صفت ہے اور اگر اس کا قیام موصوف کے ساتھ اعتبار کر کے پھر ذات میں اعتبار کریں تو یہ اسم ہے مگر معنی ید، قدم، ساق، وجہ، اصبع وغیرہ جو صفات باری اعضاء ہیں اس کا معنی معلوم کرنا دقت طلب ہے۔

نظر بریں گزارش می کنم الخ

یہ نام ہیں اعضاء جسمانی کے مگر ان کے مقابل روح میں بھی اعضاء ہیں جو اعضاء روحانی کہلاتے ہیں۔ اور ان میں تقابل ہے مثلاً جسمانی آنکھ کے مقابل روحانی آنکھ ہے۔ جسمانی کان کے مقابل روحانی کان علیٰ ہذا القیاس۔ ہر عضو میں وہی روح جو اس کے مقابل ہے آکر کام کرتی ہے جسمانی آنکھ میں آکر روح کی آنکھ دیکھتی ہے۔ اور جسمانی کان میں روح کے کان آکر سنتے ہیں یہی حال سب اعضاء کا ہے۔ گویا جسم کے ہر حصے اور ہر ذرے میں روح کے وہ ذرات جو اس کے مقابل ہیں آکر کام کرتے ہیں۔

پس بریں چون تجسس کر دیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ الخ

ذات باری ہر لحاظ سے باطن ہے یہاں عقل و فکر کی رسائی بھی وہاں تک ناممکن ہے۔ اور وہ صفات فعالہ ہیں بواسطہ صادر اول ہر چیز بلکہ ہر چیز کے ذرہ ذرہ میں آکر اس کے افعال و صفات کی خالق بنتی ہیں۔ چونکہ صادر اول کا وجود ذاتی ہے بایں معنی کہ وہ اپنے وجود میں کسی ممکن کا محتاج نہیں بخلاف دیگر ممکنات کے کہ وہ اپنے وجود میں صادر اول کے

آں صوردر حرکت و سکون تابع ذات باشند حرکتش ہم در خورد باشند نہ در غیر بلکہ ہجو حرکت وضعی حرکت و تجد قد ہمیش موجب تغیر در ذات نبود آرے اعتبارات گوناگون بظہور آیند چنانچہ بنوعی ازاں اشارہ کردم و بنوعی انکوں اشارہ می کنم آں اینکہ تجد مذکور تجد مذکور چون تقاطع جہات مشارالہا بر مرکز افتادزاوایا، غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند و تقابل و تناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پیدا آمد و صفات متقابلہ از عزاز و اذلال و احیاء و اماتت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظرہ و متقابلہ از معز و مذمل و مخفی و ممیت و نافع و مضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعہ از ید و روجل و انامل تحقق شدند و از انجا کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را

محتاج ہیں لہذا وجود باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی تجلی صادر اول میں بلا واسطہ اور باقی ممکنات میں بواسطہ صادر اول جلوہ افروز ہوگی اسی طرح وجود اور صفات ہر ذرہ ممکنات میں ظہور فرمائیں گے۔ ممکنات کا ہر ذرہ صادر اول سے مسترغ ہوگا ممکنات کے پاؤں صادر اول کے پاؤں سے اور ید (ہاتھ) رہا تھا صادر اول کے ید سے اور اصابع (اُگلیاں) صادر اول کی اصابع سے الخ۔ ممکنات کا ذرہ صادر اول کے ذرہ ذرہ کے ساتھ متحد ہے اور صادر اول کا منشاء انتزاع ذات باری تعالیٰ ہوگی مگر ذات باری تعالیٰ پر منشاءیت بولی نہیں جاتی کیونکہ وہ بجمیع الوجوہ باطن اور مخفی ہے اور منشاء انتزاع کے لئے ظہور چاہئے۔ اور مرتبہ ظہور تجلی اول میں چونکہ ظہور پذیر ہے اس لئے منشاءیت اسی کے ساتھ ہے اور یہی صادر پردہ ہے ذات باری تعالیٰ کے لئے۔ پردہ دو قسم ہے ایک پردہ ایسی جگہ کا جس کو ڈھانپنا ضروری ہوتا ہے اس پردے کا نام ازار، چادر، تہبند، شلو اور غیرہ ہے اور دوسرا پردہ ایسی جگہ کا جس کا ڈھانپنا ضروری نہیں ہوتا کبھی ڈھانپ لیا کبھی نہ ڈھانپا جیسے بدن کا باقی حصہ۔ لہذا پردے کے لئے مناسب لفظ رداء ہے دوسرا جو اندر اور باطنی اوصاف کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ عظمت ہے اور ظاہر کے ساتھ کبر ہے۔ ان دو وجہ کی بناء پر فرمایا گیا ”العظمة ازاری

والکبر ردائی“ اسی طرح دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

”وما بین القوم و بین ان ينظروا الی ربہم الارداء الکبریاء“

ترجیح بردیگر نبود ایجا فرق ہمیں ویسار پیدا نشود۔ بلکہ ہچوا اطراف و آفاق بعد مجرد ازہ منطرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف جو راقطع نظر از امر دیگر ہمیں ویسار نتواں گفت ورنہ اس صفت متبدل نمی شد آرے چنانکہ باضافت ہمیں ویسار ما اطراف عالم را ہمیں ویسار می تواں گفت آنجا نیز پس از اعتبار اس اضافت اس فرق پیدا آید بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعدده بوجہ تقاطع نسب بر تجلی مذکور بظہور آید و نیز نگہیا از بیرنگی پر وبال بکشائیند باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چہ۔ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء و صفات خود واضح است اعنی گاہے وصف را من حیث ہو گیرند و گاہے باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند

چوں ازیں جملہ فراغت یافتم باز بطرف اوّل رخ می کنم الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ کا آخری مرحلہ تنزل فعلی بیان فرماتے ہیں مکان کا نقشہ دیوار پر آپ بنا سکتے ہیں مگر اس کا طول عرض، ثقل وغیرہ اس نقشہ میں لائیں یا وہ میٹرل جو مکان میں استعمال ہوا ہے اس کے وزن کو نقشہ میں لے آئیں یہ مشکل ہے خواہ ان میں سے بعض کی تصویر کشی بھی ممکن ہو اور بعض کی ناممکن تاہم عدم انتقال وزن میں سب برابر ہیں۔ ان کے وزن اور ثقل کو آپ نقشہ میں نہیں اتار سکتے۔

ہمچنین در صادر اوّل کہ انتزاعیت بذات پاک الخ

صادر اوّل کی ذات پاک کے ساتھ وہی نسبت ہے جو دیوار والے نقشہ کی اصل مکان کے ساتھ۔ یعنی نسبت حکائی اور انتزاعی۔ اس نقشہ کا منشا انتزاع وہ مکمل مکان ہے جو تعمیر شدہ اور خارج میں موجود ہے۔ اسی طرح صادر اوّل بھی حکایت کے درجہ میں ہے اور انتزاعی چیز ہے اور اس کا منشاء ذات باری تعالیٰ ہے۔ جیسے نقشہ میں مکان کی ہر چیز نہیں آ سکتی اسی طرح صادر اوّل میں ذات کی ہر چیز اور ہر کمال ہو بہو آنا ناممکن ہے۔ اس وجہ سے جو نقوش صادر اوّل میں آئیں گے ان کو موجود خارجی ممکن کہیں گے جو نقوش اس میں نہیں آ سکتے ان کی دو حالتیں ہیں یا تو ان کی تصویریں صادر اوّل میں بھی آ سکیں گی تو وہ معدوم ممکن اور یا ان کی تصویریں ہی نہیں بن سکیں گی اس صورت میں وہ ممتنع۔

اَوَّل صفت است و ثانی اسم مگر معنی ید و ر جل و غیرہ اعضاء شاید ہنوز نفہم ناظران نیامدہ باشد نظر بریں گذارش میکنم ایں اعضاء اجزا متعینہ ملعومہ جسم باشند کہ بہ نسبت روح باں تطابق کہ دریافتی ظاہر است و روح بہ نسبت آں باطن مگر ایں تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگار آن است کہ قواء روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چنان باشند کہ قوتے جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کند و بمواقع خود رسیدہ علاقہ وقوع بر آں پیدا کند۔ پس بریں قیاس چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ و صادر اَوَّل را با وجود فرق ظہور و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم۔ پس ازیں صادر اَوَّل کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر

فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید نفہمید الخ

جب ایک ہی چیز کا نقشہ علم باری میں ہوتا ہے اور وہی نقشہ صادر اَوَّل میں منتقش ہو جاتا ہے تو دونوں میں فرق کیا ہے۔ بظاہر ایک ہی چیز ہے اور اس کا ایک ہی نقشہ صرف جگہ دو ہیں علم باری اور صادر اَوَّل تو ان میں بنیادی فرق کمی بیشی والا ہے۔ وہ نقشہ جو علم باری میں ہے وہ غیر متناہی ہوگا۔ علم باری ذات باری کی صفت ہے اور جس طرح ذات باری میں متناہی نہیں اسی طرح اس کی صفات میں بھی متناہی نہیں۔ لیکن جب وہی نقشہ صادر اَوَّل میں آئے گا تو وہ متناہی ہوگا کیونکہ صادر اَوَّل اگرچہ وجود کے اعتبار سے غیر متناہی ہے مگر درجہ امکان میں ہونے کی وجہ سے اس کی صفات غیر متناہی نہیں ہوں گی۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ صادر اَوَّل میں ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا جیسا کہ ممتعات۔ لیکن ذات باری میں ان کا علم ضرور ہوگا خواہ ان کے عنوان کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

پس باید دید کہ اَوَّل ایں اور اراق کہ ایں ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است الخ یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کتاب کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ حدیث پاک میں جو ”عما“ کا لفظ ہے وہ بدلہٴ اس فضائے غیر متناہی پر صحیح اور مکمل صادق آتا ہے اور اگر بدلہٴ نہ مانا جائے تو استدلالاً ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے اور اس کے یہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اگرچہ یہ دلائل درجہ دوم کے ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کو ”اِنْبِیٰ“ کہا جاتا ہے کہ

طرفیکہ مقابل صفتے از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد و مسکی با سمیکہ در جسم مقابل رُوح بہر عضو یکہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند و از آنجا کہ ذات بہ نسبت صادرِ اوّل منشاء انتزاع است و آں مقابل آں امرے است انتزاعی و یا از وجود صادرِ اوّل ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشاءییہ را کہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمع الوجود بہر حال مستور بازار تعبیر کنیم و اعتبار ذاتیہ وجود تجلی صادرِ اوّل را کہ در مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار ساتر چہرہ زیبا و است بردار تفسیر کنیم بجائے خود باشد واللہ اعلم زیرا کہ اینجا کہ کارزار ستر عورت باشد کہ ہمہ نہج قابل تستر است و کاررداء پوشیدن اعضاء

معلول کو دلیل بنایا جائے علت کے لئے بخلاف دلیل ”لمی“ کے کہ وہاں موجود واقع میں علت ہے اسے ہی لفظوں میں علت بنایا جائے معلول پر۔ تاہم اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ دلیل ”لمی“ بھی اسی طرح دعوے کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے۔ جس طرح دلیل ”لمی“۔ اب یہ دعویٰ بدیہی بھی ہے جسے دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اور نظری ہونے کی صورت میں دلیل ”لمی“ بھی پیش کر دی تاکہ دعویٰ مدلل و مبرہن ہو کر پوری طرح واضح ہو جائے بہت سی مفید معلومات بھی اہل فہم کے گوش گزار ہو گئیں۔ اور تشابہات میں جو استحالہ پیش آیا تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ اور حدیث جس پر بحث پیش کی گئی وہ تشابہات کے قبیل سے ہونے کے باوجود واضح تر ہو گئی۔ اسی طرح امکان، وجوب اور امتناع کا التباس بھی رفع ہو گیا۔

لہذا مناسب آں است کہ بہ تطبیق قول بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم الخ
حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بعض مشکل مسائل کے جو حل صوفیائے کرام نے بیان

فرمائے ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے

”الرحمن علی العرش استوی“

پر بحث کرتے ہیں کہ سورج کے اندر جو شعاعیں شدید تیز ہوتی ہیں وہ آنکھوں کو خیرہ کر دیتی ہیں اسی طرح تجلیات ربانی عرش عظیم پر پڑتی ہیں۔ اس تجلی کی تعبیر الرحمن سے کر دی گئی ہے اب استواء کا مسئلہ خود بخود حل ہو گیا کیونکہ تجلی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کی

است کہ گاہے پوشند و گاہے بکشانید و باز اگر اول را عظمت نام نہم و ثانی را بکبر یا مسلمی گردانیم این ہم دُور از عقل نیست واللہ اعلم۔ زیرا کہ کبیر بہ بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر در اول نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار و ظاہر است کہ اول بہ بطوں راہ و رسم دارد و ثانی بظہور از اینجا از طرف حدیث شریف العظمتہ از اری و الکبر یا ردائی و حدیث دیگر کہ در آن فرمودہ اند ما بین القوم و بین ان ینظر والی ربہم الارداء الکبر یا علی وجہ اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔ چوں ازیں جملہ فراغت یافتم باز بطرف اول رخ میکنم۔ چنان کہ بر سطح دیوار ہائے مکاں تصویر مکاں می تو اں کشید اما نقل ابعاد ثلاثہ و وزن مادہ و اشکال

شکل یا اس کا نقشہ دوسری چیز میں آجائے۔ پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ چھوٹی چیز میں بڑی چیز کی تصویر آسکتی ہے نیز اس کی وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ تصویر بعینہ مصور کی شکل و صورت ہوتی ہے اب استواء میں کسی قسم کا تردد نہیں رہنا چاہئے کیونکہ استواء کا معنی برابری ہے تو دو خرابیوں میں سے ایک ضرور لازم آئے گی یا عرش غیر متناہی ہو یا ذات باری متناہی۔ اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے فرماتے ہیں:

نظر معروض است کہ بسیارے از وجود توابع او الخ

وجود میں ممکنات ذات باری تعالیٰ کے ساتھ شریک ہیں یعنی دونوں اس صفت کے ساتھ متصف ہیں اسی طرح توابع وجود سمع، بصر، قدرت، حیات وغیرہ میں اشتراک کے باوجود تنزیہ ذات باری ضروری ہے کہ وجود باری ہے مگر ہمارے وجود کی طرح نہیں۔ وہ سمیع ہے مگر ہماری قوت سماعت کی طرح نہیں۔ وہ بصیر ہے مگر اس کی بصارت ہماری بصارت کی طرح نہیں علیٰ ہذا القیاس۔ اسی طرح یہ صفت کہ وہ ذات باری مستوی علی العرش ہے۔ مگر اس کا استواء ہماری طرح نہیں۔

بایں ہمہ۔ گویم در ممکنات ہم باہم در استواء تساوی نیست الخ

گزشتہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہیں کہ نسبت مساوات ممکنات میں بے شمار اقسام پر ہے۔ ایک قسم دوسری کی عین نہیں۔ مثلاً عددی مساوات مساحتی مساوات کا

مکنونہ درخن کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ ازخشت و چونہ پیدا شوند نتوان کرد گو بعضے ازیں مثل اشکال مکنونہ قابل الطباح و انتقاش باشند و بعضے مثل وزن و مادہ قابلیت الطباع و انتقاش ندارند ہم چنین در صادر اول کہ در انتزاعیہ بذات پاک ہمہ نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان جملہ مکنونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستوره آل موطن رانتوان آورد۔ پس ہرچہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی، باید فہمید و ہرچہ منتقش نہ شد اما منتقش توان شد آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آل چہ بایں موطن نزول نتوان کرد آنرا ممتنع باید خواند۔ و فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید اعنی ہرچہ در موطن اعلیٰ از صادر اول جا دارد بوجہ کشف ذاتی آن

عین نہیں، مساوات زمانی، مساوات مکانی سے مختلف ہے۔ کیت میں تساوی کیفیت کی تساوی سے جدا ہے۔ یہ تو متحد الانواع اشیاء کی مساوات میں بحث تھی اگر مختلف الانواع اشیاء کے تساوی پر غور کیا جائے تو معاملہ زیادہ آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ مثلاً حرکت زمان و مکان کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے اور مقدار ذومقدار کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ ادھر حرکت کا محل مکان ہے اور مکان کمین کے ساتھ مساوی ہوتا ہے۔

وایں کہ وہم می آید کہ تساوی نام الطباق ذومقدار دیگر باشد الخ

یہاں سے ایک وہم کا دفعیہ کرتے ہیں کہ ایک مقدار دوسرے ذی مقدار کے مساوی اور برابر ہو۔ اس وہم کا ازالہ یوں فرماتے ہیں کہ دو ذی مقدار ایک دوسرے کے ساتھ تب برابر ہوں گے جب دونوں کی مقداریں برابر ہوں ایک کی مقدار اگر ایک گز ہو تو دوسرے کی مقدار بھی گز ہو تو دونوں مقدار گز کے ساتھ برابر ہو گئے۔ نتیجتاً آپس میں بھی برابر ہو گئے کیونکہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل مساوات مقدار میں ہوتی ہے اور ذی مقدار میں بالتبع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقداروں میں بتاین ہو تو پھر مساوات نہیں ہوگی جیسے اگر ایک مقدار ایک کلوگرام یا ایک میٹر ہے اور دوسری مقدار 10 کلوگرام یا 10 میٹر ہے تو ان میں مساوات نہیں ہوگی مثلاً شتر مرغ کا انڈہ اور نیل۔ ان میں صرف عددی وحدت ہوگی۔ کہ دونوں ایک ایک ہیں۔

موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اول امکان تحقق داشته باشد یا نہ داشتند باشد و ازینجا معلوم شد کہ ممتنعات نیز در موطن سابق وجودے دارند مگر قبل موطن سابق وجودے دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی اعنی صادر اول اطلاق وجود شائع نیست این ہمہ تطویل اگرچہ بظاہر لا طائل می نمایند مگر بوجہ الطباق این ہمہ تفریعات بر مسلمات دیں و اقوال اکابر دیں یقین حقیقت اصل مہمہ مستحکم می شود۔ پس باید دید کہ دعوی اول این اوراق کہ این ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است قطع نظر از آنکہ وجدان سلیم بالبداهت انرا تسلیم کردہ ورنہ ازیں چه کم کہ بدلیل واضح بوضوح پیوست با استدلال اتی کہ ازیں الطباق بدست

ہماں است در تکلر الطباعی الخ

عکس کے محل کے محل کے تکلر کی وجہ سے ان میں فرق ہوتا ہے۔ جہاں محل چھوٹا ہے عکس بھی چھوٹا ہوگا۔ اور جہاں محل بڑا ہوگا عکس بھی بڑا ہوگا لیکن اس صغر کبر کے باوجود یہ عکس اسی چیز کا ہوگا۔ جو خارج میں ہے ذی صورت میں وحدت ہوگی۔ اس پر تفصیلی بحث پہلے گزر چکی ہے۔ ذی صورت کی وحدت ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عکس چھوٹا ہو یا بڑا۔ مثلاً ایک سووٹ کا بلب بڑے کمرے میں ہو تو اس کی روشنی زیادہ جگہ پر پھیلی ہوگی اور دھیمی نظر آئے گی لیکن اگر اُسے چھوٹے کمرے میں لگایا جائے تو وہ کمرہ زیادہ روشن ہوگا۔ اس کی روشنی ختم نہیں ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک چراغ کو کھلے کمرے میں رکھیں تو روشنی پھیلی ہوگی اور کمزور دکھائی دے گی لیکن اگر کسی برتن کے نیچے رکھ دیا جائے یا اوپر شیڈ لگا دی جائے تو وہ ختم نہ ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔ کیونکہ روشنی اس کی ذاتی ہے۔

مکان یا کمرے کی چھت اور دیواروں کی روشنی کی مانند عرضی نہیں۔ ان کی روشنی چراغ کی وجہ سے ہے یا بلب کی بدولت۔ جب دیوار اور چراغ کے درمیان پردہ حائل ہو گیا۔ تو دیوار کی روشنی ختم ہوگئی۔ مگر چراغ کی روشنی ذاتی ہونے کی وجہ سے پردہ کے باوجود اسی طرح باقی ہے۔ اور ذاتی کو سلب نہیں کیا جاسکتا۔

آمد دیگر مستحکم شد و بسیارے از فحائس بدست آمد و دریں کشاکشی وہم استحاله مفہومات دیگر تشابہات نیز مندفع شد و معنی آل حدیث متشابہ کہ تسوید ایں اوراق بغرض شرح اتفاق افتادہ نیز بطورے واضح شد کہ التباس امکاں و وجوب امتناع و استحاله از میان برخاست لہذا مناسب آنست کہ بہ تطبیق قولی بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم۔ می باید شنید کہ حضرات صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین استواء ہماں تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ در وسط صادر اول پھو آفتاب کہ در وسط کرہ شعاعہا خارجہ از اں جلوہ گر باشد در غایت شعشعان است اندرین صورت بشہادۃ الرحمن علی العرش استوئی مصداق الرحمن می باید کہ ہمیں تجلی باشد

بالمجملہ وحدت مذکور زائل نہ شود الخ

اگر کسی ذی صورت کا انعکاس متعدد اور مختلف آئینوں میں ہو تو اس کی وحدت ذاتی متاثر نہیں ہوتی۔ البتہ بہت سے پردوں کی اوٹ میں آجائے گی۔
الغرض در زمان و حرکت و مکان الخ

یہ تینوں باوجود تباہن کے مساوی ہیں۔ تباہن اور اختلاف کی وجہ سے ان کی تساوی ختم نہیں ہوتی نیز ان کا الطباق جس کی بناء پر ان میں مساوات پائی جاتی ہے۔ عظیم اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اس میں فرق نہیں پڑتا آپس میں منطبق رہتے ہیں۔

ہمیں طور تباہن ماہیت و مخالف جنس و روح الخ

روح اور جسم میں تباہن ماہیت اور مخالف جنس ہونے کے باوجود الطباق ہے۔ جسم خالص ٹھوس مادہ اور روح خالص مجرد اور غیر مادی ہے مگر ان کے الطباق سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ روحانی آنکھ جسمانی آنکھ میں آکر اپنا کام کرتی ہے اور روحانی کان جسمانی کان میں آکر اپنا کام کرتا ہے الغرض ہر عضو روحانی اپنے مقابل جسمانی عضو میں آکر اپنا اثر ظاہر کرتا ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ الطباق معلوم الوجود اور مجہول الکلیفہ ہے۔ یہی حال نقوش، الفاظ اور معانی کا ہے۔ نقوش کا الطباق الفاظ پر اور الفاظ کا معانی پر اور معانی کا خارج پر یہ سب مسلم ہیں اسی وجہ سے مساوات، ایجاز اور

لیکن ناظران را حیرت رہوہ باشد کہ تجویز و تصحیح آں بچہ طور باید کرد۔ نظر بریں معروض است کہ بسیارے از وجود و توابع آں در واجب و ممکن مشترک است و بایں اشتراک تنزیہ واجب از لوث و نقائص امکاں و حرمان ممکن از تقدس و وجوب ہماں است کہ بود فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیراں باید شد بایں ہمہ میگویم در ممکنات ہم با ہم در استواء تساوی بہت تساوی عددی چیزے دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر و تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی چیز دیگر ایں است حال نوع تساوی واقع فی مابین متحد الانواع۔ و اگر تساوی واقع مابین مختلف الانواع را بنگرند ایں

اطناب کی اصطلاحیں وجود میں آئی ہیں۔ کہ اگر الفاظ معانی کے برابر ہیں تو مساوات، اگر الفاظ کم اور معانی زیادہ تو ایجاز اور اگر الفاظ زیادہ اور معانی کم ہیں تو اطناب۔ یہ کلام کی نمن اصناف علم بیان و معانی میں وضاحت سے مذکور ہیں۔

اب یہ جس قدر مساوات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کسی ایک مساوات کا ذکر دوسری مساوات کی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور ایک کے عوارضات و احکامات کو دوسری مساوات کے عوارضات و احکامات قرار نہیں دیا جاسکتا۔ حالانکہ یہ ممکن ہونے اور تنزیلات کے کئی احکامات میں شریک ہونے کی وجہ سے مساوات میں بھی مشترک ہونے چاہئیں۔ مگر ان مشارکات کے باوجود مساوات میں مشترک نہیں۔

خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرون الخ

مذکورہ بحث کا نتیجہ اور حاصل بیان کرتے ہوئے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استواء علی العرش کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو جسم کہنا یا مساوات جسمی سمجھنا انہی لوگوں کا کام ہو سکتا ہے جو سراور ذم یا ناک اور کان میں امتیاز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ مساوات کی وہ اقسام جو گزشتہ سطور میں بیان کی گئی ہیں ان میں غور و فکر کرنے اور ذہن نشین کرنے کے بعد اگر استواء کا کاٹنا کسی دل میں پیوستہ تھا تو ان شاء اللہ نکل جائے گا بشرطیکہ مزاج میں انصاف ہو۔

تنوع تساوی رویاں لامی کشد و از کمی بز یادتی و از قلت بکثرت میگراید مثلاً حرکت را با زمانہ وہم بامکان رابطہ الطباق است یکے بردیگرے مساوات باشد و چون نباشد زمانہ را مقدار حرکت قرار دادند و اینکہ بوہمی آید کہ تساوی نام الطباق ذو مقدار دیگر باشد نہ الطباق مقدار بر ذی مقدار وہے بیش نیست زیرا کہ خود تساوی دو ذو مقدار یعنی بر اتحاد مقدار دو شیء و الطباق آل بر ہر دو شیء است۔ اندرین صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار بر آمد و باز بحکم آنکہ مساوی مساوی باشد بوسیله آل در دو ذو مقدار بر آمد این نیست کہ مقدار ہر یک جدا است و باز بوجہ الطباق بدست آمد چہ در صورت تباہن مقدار الطباق حکم بیضہ ثور و شتر دارد۔ و وجہ

و اینکہ وجہ استواء علت و غرض از اں چیست الخ

رہی یہ بات کہ استواء کی علت کیا ہے؟ غرض کیا ہے؟ اور اس کی کیفیت کیا ہے؟ تو یہ ایسے امور ہیں جو نہ عقل میں آسکتے ہیں اور نہ ہی ہمارے موضوع کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔

بایں ہمہ کیفیت استواء و تعلق روح خویش با بدن خود الخ

ہماری روح کتنے عرصے سے ہمارے بدن میں موجود ہے۔ بدن کے ہر عضو میں آ کر اس کے اعضاء اپنے کام دکھا رہے ہیں اور ہر عضو اپنا علیحدہ کام انجام دے رہا ہے اور ہمارے کس قدر قریب ہے کہ بچہ بچہ اس سے واقف ہے۔ مگر اس کی علت بلکہ حقیقت روح سے ناواقفیت بھی سب پر عیاں ہے۔ پھر ہم اللہ جل شانہ کے استواء علی العرش کے بارے میں کہ وہ استوا کیسا ہے، کیوں ہے اور کس غرض و غایت کے لئے ہے۔ کس طرح معلوم کر سکتے ہیں ہاں جسے اللہ تعالیٰ باطنی بینائی عطاء فرمادیں اور اس بصیرت و بصارت سے وہ باتیں جو ہماری شنید میں ہیں اس کی دید میں آجائیں تو الگ بات ہے۔ اور ممکن ہے۔ مگر عام انسان کہاں اور یہ باتیں کہاں۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اتما زیادہ ازیں کہ خداوند رحمان خود از اں خبر داد و رسول پاکش فرمود او ہم

نتواں گفت استغفر اللہ چہ گفتیم الخ

وحدت و عدد تعدد با وجود تعدد و محل ہماں است در تکثر الطباعی چنانکہ مذکور شد وحدت ظاہر ہماں باشد کہ بود، البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناناں در آغوش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبوحہ نہادہ بالانش سرپوشے گزارند ظلمت آں سبوحہ محیط باشد بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ راز و ال نبود البتہ زیر پردہ تعدد عرضی مستور شود الغرض در زمان و حرکت و مکان بایں ہمہ بتاین کہ زیادہ ازاں چہ باشد الطباق است کہ سرمایہ تساوی و استواء باید خواند ہمیں طور بتاین ماہیت و تخالف جنس جسم و روح از کہ تامہ کیست کہ نمیدانند بایں ہمہ روح را با جسم الطباعی است صریح چنانکہ گویند۔

جب خالق کائنات اور خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے استواء علی العرش کی ہمیں خبر دی ہے تو ہمارا کام اس پر یقین کرنا، دل سے تسلیم کرنا اور اس پر قائم رہنا ہے کیونکہ تا بیٹا کو بیٹا کی بات پر عمل کرنا ضروری ہے اور بس۔

غور کیجئے کہ ہر متکلم جب بات کرتا ہے تو اپنی سوچ سمجھ اور دانست کے مطابق الفاظ زبان پر لاتا ہے جو اس کے معانی مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں اور اس کے معانی اس کی خارجی غرض کو پورا کرتے ہیں۔ اب اللہ جل شانہ اپنے علم کے مطابق الفاظ لائے ہیں اور وہ ذات بابرکات علیم بکل شیء، محیط لکل شیء، اور شہید علی کلی شیء ہیں۔ یہ صفات ذات باری کے ساتھ مختص ہیں۔ دوسری کوئی ذات اللہ جل شانہ کے ساتھ ان صفات میں شریک نہیں۔ پس اللہ جل شانہ کے الفاظ جو قرآن مجید کی شکل میں ہمارے پاس ہیں ان کو اپنے صحیح صحیح معانی اور مطالب پر دوسرا کون منطبق کر سکتا ہے۔ جب تک کہ خود اللہ جل شانہ ان الفاظ کے معانی و مطالب کسی واسطے سے نہ بتائیں۔ اب جو معانی و مطالب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کے بیان فرمائے ہیں وہ ہی حقیقی اور اصلی معانی ہیں کیونکہ آپ کے فرمودات درحقیقت اللہ جل شانہ کے ارشادات ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں استوی علی العرش کے الفاظ فرمائے اور آپ نے انہیں ہم تک پہنچایا تو ہمارے لئے سوائے ماننے اور تسلیم کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں۔

ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اندہاں بقدر در جسم بہ مقابلہ انہا اعضاء نہادہ اند غایت مانی
الباب معلوم الوجود مجہول الکلیفیت باشد ہم چنین نقوش را بالفاظ والفاظ را با معانی ومعانی را
خارج والطباق است متفق علیہ چنانچہ نظر ہمیں الطباق وعدم آں ایجاز واطتاب وغیرہ نام
نہادند دانند نہ دانند از تساوی خبر دادند الحاصل ایجا نیز الطباقے است یعنی مگر بادست و پیمانہ
نواں ہیودو یکے را از جنس دیگر نباید گفت چون در مخلوقات خداوندی باوجود الطباق و تساوی
یکے را تجالس دیگر و عروض احکام ولوازم ذات یکے بر دیگر لازم نیست حالانکہ بوجہ اشتراک
امکاں بلکہ بسیارے دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکے مرا حکام دیگر را قریب الوقوع و

البتہ یک خلجانے دیگر است اگر بنخ و بنیادش برکنندہ شود زہے دولت الخ
حجتہ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ایک اور شبہ ذکر کر کے اس کا ازالہ بیان کرتے
ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ اب تک استواء کی جو بحث کی گئی ہے اس کی صحت کا دار و مدار اس پر ہے کہ
استواء کا معنی مساوات اور برابری ہو۔ حالانکہ یہاں استواء کا صلہ علیٰ ہے۔ اور اس کا صلہ علیٰ ہو
تو استواء کا معنی بیٹھنا ہوتا ہے۔ لہذا مذکورہ ساری بحث لا حاصل ہو گئی۔ کیونکہ جب استواء کا
معنی بیٹھنا ہوگا تو جسمانییت خود بخود ثابت ہو جائے گی اس لئے اس شبہ کا ازالہ ضروری ہے۔

نظر بریں ایں ہچد ان گذارش پیراست الخ

جیسے مساوات والا معنی خالق اور مخلوق کے درمیان مشترک ہے اسی طرح نشست (بیٹھنا) والا معنی بھی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ وجود اور صفات
وجودیہ کے واجب الوجود اور ممکنات میں مشترک ہونے کے باوجود تنزیہہ باری تعالیٰ واجب
ہے کہ اس کا وجود، علم، قدرت، سمع، بصر، اور حیات وغیرہ ہماری طرح نہیں، یہی حال جلوس و
قعود کا ہے۔ یہاں یہ معنی مان کر یوں کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے جیسا نہیں۔

دوم اینکہ علاوہ معنی جلوس و قعود الخ

علی کے ساتھ استواء کا معنی جلوس و قعود ہی ہوگا مگر یہ وضعی معنی یہاں مراد نہیں۔

بلکہ یہاں معنی مرادی مساوات ہے بطور کنایہ کے کنایہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے وضعی معنی

اقرب الی الفہم بود۔ خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرودن کارہماں کسان است کہ سرودم و چشم و گوش را از یکدیگر نماندند با ستماع این نظائر استبعاد یکہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف ان شاء اللہ خواہد شد و اینکہ وجہ استواء علت آں و غرض از اں چیست و باز کیفیت آں چگونه باشند نہ در خور ادراک است و نہ متعلق بموضوع این اوراق۔ بایں ہمہ ما کیفیت استواء و تعلق روح خویش بابدن خود بایں طول مصاحبت و قرب مسلم ہیچ ندانیم۔ اندرین صورت امید ادراک کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمن با عرش اعظم چہ تو اں داشت آرے ہر کر اپردہ از چشم برخاست ہر چہ شنیدہ بود چشم دریافت اما زیادہ

میں استعمال ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو اس سے مراد اس کا کوئی لازم ہو اور معنی وضعی سے ذہن منتقل ہو کر معنی مرادی کی طرف جائے، یہاں جلوس سے مراد استواء ہے بطور کنایہ کے۔ کیونکہ بیٹھنے کی جگہ اتنی ہی ہوتی ہے جس پر بیٹھا جاسکے تو قعود اور جگہ قعود مساوی ہو گئے۔ پھر مساوات جس کی بحث گزر چکی ہے وہی استواء بمعنی مساوات ہوگا خواہ قعود کرسی پر ہو یا تخت پر یا کسی اور جگہ پر اب بیٹھنے کی جگہ کو قعود کے برابر مانا جائے تو مساوات لازم آئے گی اور اگر دونوں میں کمی بیشی ہو جگہ میں ہو یا قعود میں تو استواء کا معنی حقیقی نہیں ہوگا بلکہ یہ معنی مجازی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گا۔ کلام باری میں بالخصوص اور عام کلام میں بالعموم حقیقی معنی معتبر ہوتے ہیں۔ استواء کے معنی حقیقی کے ساتھ مساوات لازم ہے لہذا یہی معنی لینا پڑے گا۔ ہاں اگر معنی حقیقی نہ ہو سکے تو معنی مجازی کی طرف جانا جائز ہوگا اسی وجہ سے اکابرین دین نے مشابہات قرآن و حدیث کو حقیقی معانی پر محمول کیا ہے اور معانی مجازی کی اجازت نہیں دی۔ اگرچہ مجاز متعارف ہی کیوں نہ ہو حالانکہ مجاز متعارف اور حقیقت برابر ہوتے ہیں لیکن مجاز مجاز ہی ہے خواہ متعارف کیوں نہ ہو۔ قرآن و حدیث کے معانی حقیقتاً ہی لئے جائیں گے مجازی معنی اگر معنی اصلی سے منقول ہو پھر بھی معنی اصلی کی رعایت ضرور ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ استواء میں برابری والا معنی ضرور ہوگا۔

انکوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم را ان شاء اللہ بکار آید الخ

ازینکہ خداوند رحمن خود ازاں خبر داد اور رسول پاکش فرمود او ہم نتواں گفت استغفر اللہ چه گفتم کجا نصیب شود چه الطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فہم مخبران و اطلاع او شاں بر وضع الفاظ وجہ الطباق آں بر آں و کیفیت الطباق باہمی آںہا و باز با ادراک انتزاع معانی از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ این علم مخصوص بجناب علام الغیوب و عظیم بکل شیء ہست یا پس ازاں رسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر بایں سو نیاید انداخت البتہ یک خلجانے دیگر است اگر بیخ بنیادش بر کندہ شود زہے دولت آں این است کہ استواء پس از آنکہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشد اندرین صورت اول بحث از تساوی و اقسام و انحاء آن بجز باد پیمائی چه باشد دیگر

نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے۔ وہ دونوں چیزیں ایک نوع سے ہوں یا مختلف انواع سے اگر منسوب اور منسوب الیہ دونوں ایک نوع کے فرد ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان کے قریب النوع ہوگی۔ اور اس نسبت کا تشخص ایک نوع سے تعلق رکھے گا یعنی اس کا تشخص نوعی ہوگا۔ اگر منسوب اور منسوب الیہ مختلف انواع سے تعلق رکھتے ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان دونوں کی جنس قریب سے تعلق رکھے گی اگر دونوں جنس قریب میں شریک ہوئے۔ یا ان کی جنس بعید سے تعلق رکھے گی اگر جنس بعید میں شریک ہوئے پہلی صورت میں اس نسبت کا تشخص جنس قریب کے قبیلہ سے ہوگا اور دوسری صورت میں جنس بعید کے قبیلہ سے ہوگا تشخص کا کچھ تعلق منسوب کے ساتھ ہوگا اور کچھ منسوب الیہ کے ساتھ اور تشخص کی حقیقت یہ ہوگی کہ اگر اس کی تعلق کر دو اجزاء کی طرف ہوگی نہ کہ افراد کی طرف ایک جو اس کی منسوب کی طرف سے ہوگی اور ایک جو منسوب الیہ کی طرف سے آئے گی مثلاً الانسان یا الرجل یا زید کے ساتھ عالم فاضل، کاتب، شاعر، صدر، وزیر اعظم یا لوہار و ترکھان وغیرہ ایسی وصف قید جو اس نوع کے دوسرے فرد میں نہ پائی جائے ان دونوں کے درمیان نسبت کا اعتبار کیا جائے تو ان میں نسبت نوعی ہوگی اور تشخص جب زبان سے اظہار کرو گے نطق انسان یا کتابت انسان یا زید یا رجل۔ اگر الانسان یا الضاحک یا الناطق اور الحيوان، ماش اکل شارب وغیرہ میں نسبت

آنکھ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تحیر رومی خواہد اینجا چگونہ راست آید بغرض رفع این خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد۔ نظر بریں اس ہجداں گذارش پیراست کہ جلوس را یکے از ہماں مضامین مشترکہ فیما بین واجب و ممکن باید فہمید و نظائر آں تا بگوش و چشم ناظران اس اوراق و سامعان اس احوال رسیدہ باشد پس چناں کہ در وجود و علم و قدرت و غیرہ اوصاف مشترکہ بطریق اس اوصاف در ہر موطن برنگے جد اطمینان خود کردہ اند اینجا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن آں را مقدس و منزہ اس را آلودہ و طوط باید داشت دوم اینکہ علاوہ معنی جلوس و قعود نیز از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است

کا اعتبار کیا جائے تو قضایا کے درمیان نسبت جنس قریب کے درجہ میں ہوگی اور اس کا تشخص شرب حیوان یا اکل حیوان یا فعل حیوان ہوگا۔ اگر اللسان یا الحيوان یا الشجر نام مستقیم القامة وغیرہ ہو تو اس موضوع محمول یا منسوب اور منسوب الیہ کا اشتراک جسم نامی میں ہے تو نسبت بھی جسم نامی کے درجہ میں ہوگی یعنی جنس بعید کے درجہ میں اور تشخص اس کا ہوگا استقامۃ القامة یا نموانسان وغیرہ۔

چوں اتصال ہم یکے از نسبہا است اگر بین الجسمن باشد الخ

اتصال بھی ایک نسبت ہے اگر یہ بین الجسمن ہو تو نوع اتصال بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ جسموں کے درمیان ہوتا ہے۔ دو پتھروں میں پتھر جیسا اتصال اور دو لکڑیوں میں لکڑی جیسا اتصال وغیرہ یہاں اتصال کا تشخص دو جسموں کا وجود کرے گا۔ کیونکہ یہاں اتصال دو جسموں کے وجود پر موقوف ہے۔ اگر اتصال دو معنوں کے درمیان ہو جیسا کہ طرزومات اور لوازم کے درمیان یا دو لوازموں کے درمیان تو یہاں بھی اتصال کا نوع معنی کے قبیلہ سے ہوگا اگر عدم انفکاک والا ہوگا تو اتصال لزوم۔ اگر انفکاک ہو بھی جاتا ہے تو اتصال فعلیہ والا ہوگا۔ اگر اتصال متبائن کے درمیان ہو تو یہ اتصال اتفاقی ہوگا۔ مگر ان دو متبائن معنوں کے درمیان جو جنس مشترک ہے۔ ان میں اتصال اسی جنس سے ہوگا گویا دونوں اس

زیرا کہ قعود بر چیزے مستلزم آں است کہ آزا مقعد و مجلس باید گفت و پیدا است کہ مقعد و مجلس حقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود براں واقعہ شود۔ اندرین صورت قعود علی الکرسی یا تخت و غیرہ بر معنی خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آن وقت کلام از سر حد حقیقت بر آید و با حاطہ مجاز داخل شود و ظاہر است کہ در صورت قعود حقیقی استواء لازم است و انہم ہر کس و ناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصاً در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید داشت اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب مقام انتقال باید کرد و ہمیں است کہ تشابہات کلام اللہ و حدیث را اکابر دین بر معانی حقیقیہ

جنس میں آکر متصل ہوں گے۔

ازیں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد الخ

دو معنوں کے درمیان اتصال ضرور ہوگا بشرطیکہ وہ معنی آپس میں ایک دوسرے کی نقیض نہ ہوں۔ کیونکہ اتصال وجود کا وجود کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لئے کہ دونوں کا معدن وجود ہے اور عدم کا اتصال عدم کے ساتھ ہو سکتا ہے کیونکہ ان دونوں کا معدن بھی ایک ہے۔

غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند الخ

جب بہت سے موجود مل کر ایک وجود کے تحت آگئے ہیں اور انہوں نے وجود میں مشترک ہونے کی وجہ سے اتصال پیدا کیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اصل وجود متصل تھا کسی کا سر نے باہر سے آکر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ یہ متصل ہی رہتا اور جب کا سر درمیان سے ہٹ جائے تو یہ اپنی اصلی حالت پر آجائے گا۔

نہ بنی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آں در مواقع الخ

جیسا کہ نور آفتاب ایک ہی ہے مگر درمیان میں درخت یا دیوار حائل ہونے کی وجہ سے اس کے ٹکڑے ہو جاتے ہیں مگر جیسے ہی وہ حائل درمیان سے ہٹ جاتا ہے پھر نور آفتاب اپنی اصلی حالت پر آ جاتا ہے۔ اور متحد و متصل ہو جاتا ہے۔

داشتمند و اجازت ارادہ معانی مجازیہ ندادند و اینجا اگرچہ مجاز متعارف باشد و مجاز متعارف در کثرت استعمال، ہمسنگ حقیقت بود لیکن تاہم مجاز مجاز است و حقیقت۔ حقیقت و اگر از معنی اصلی منقول است باز ہم رعایت معنی اصلی ضرور بود۔ بالجملہ لحاظ تساوی بہر حال ضرور است انکوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم را ان شاء اللہ بکار آید نسبت کہ فیما بین الشصین باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ و منسوب باشد متحد النوع ہستند نسبت واقع فیما بین او شان نیز از نوع مناسب آنہا باشد و تشخص آں نسبت نیز از یک نوع مگر غرضم از تشخص آں است کہ لحوق آں موجب تقطیع قطع و برید جزئے شدہ باشد۔ و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از

البتہ وجود چیزے یا عدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نہ دارند الخ
البتہ ایک چیز کا وجود اس کے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود اور عدم آپس میں لقیہیں ہیں اور دو لقیہیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس بناء پر وجود اپنے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

چوں ایں قدر مسلم شدے باید شنید کہ وجود ہمواد گیر کلیات چیز واحد است الخ
دوسری کلیات کی طرح وجود بھی ایک ہی چیز ہے مگر ارادہ ازلی نے اس کے حصص بے شمار جگہوں پر بکھیر دیئے ہیں اگر وہ کا سرد درمیان سے اٹھ جائے تو جیسے وجود ازل میں متحد و متصل تھا اسی طرح دوبارہ متصل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے بہنے والا پانی یا بھری ہوئی موجیں، پہلے یہ پانی ہمارے قریب تھا تھوڑی دیر بعد دور چلا گیا یا پہلے دور تھا اب قریب آ گیا۔ دونوں حالتوں میں یہ پانی ہی ہے۔ دور اور قریب سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑا۔ یہ اس کے اتصال کی دلیل ہے۔ یہ روانی اور طغیانی پانی کے وجود کے آثار ہیں مطلق وجود ہر ہر جز میں موجود ہے کل کو بھی پانی کہتے ہیں اور جزء کو بھی پانی۔ اس سے اشتراک پانی کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کل اور جزء میں وجود مشترک ہے کل کو بھی موجود کہا جاتا ہے اور جزء پر بھی موجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قید یکہ

جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب شریک باشند و بعید باشد اگر در جنس بعید باز شخصی کہ لازم اوست ہمہ ازین طرف باشد و ہمہ ازاں۔

چوں اتصال ہم یکے از سببہاء است۔ اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و شخص اگر چہ ہر طرف آید زیرا کہ تعین نسبت وجود او منوط بوجود ہر دو است اما از ہر طرف بیک نہج آید و اگر اتصال بین المعنیین بود چنانچہ در طرزومات و لوازم آنہا باشد یا بین اللامین للملووم الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آن معانی بود۔ و اگر بین المتباینین بود پس ایں اتصال اگر چہ اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک فیما بین

باشد معرئ است الخ

وجود مطلق مطلق ہے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں۔ اسے کل جزء بھی نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ کل جزء ہونے والی صفات کسی چیز کو وجود کے اعتبار سے لگتی ہیں اگر شے کا وجود نہ ہو تو کل کل نہیں ہو سکتا اور نہ جو جو ہو سکتی ہے۔

بالجملہ وجود را با وجودے پر خاشے نیست الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ تنازعہ اور اختلاف نہیں بالخصوص جب ایک وجود واجب ہو اور دوسرا ممکن۔ کیونکہ ممکن کو واجب کی ضرورت ہے ورنہ ممکن موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کی بقاء اسی میں ہے کہ اس کا اتصال واجب الوجود کے ساتھ رہے اگر اس کا رخ ایک سیکنڈ کے لئے بھی واجب سے ہٹ جائے تو یہ ممکن اسی لمحہ ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی آئینہ اور شیشہ کا رخ سورج سے ہٹا دو یا سورج کی روشنی کو اس سے الگ کر دو تو اس آئینہ کی چمک فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ یہی حال ممکن کے وجود کا ہے۔

نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ باہر ممکن الخ

تجلی رحمانی کا تعلق عرش عظیم کے بغیر بھی ہر ممکن کے ساتھ بلکہ ممکن کے ہر ذرے کے ساتھ ہے۔ اس میں کسی قسم کے تردّد کی گنجائش ہی نہیں کہ تجلی عرش پر کیوں ہے۔ اگر غور

منسوب و منسوب الیہ باشد و ازیں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد کہ سواء لقیطین ہر دو امر کہ باشند اتصال در اں ہا ممکن است زیرا کہ وجود را از اتصال بوجود انکار نباشد کہ از یک معدن اندوہم چنین عدم را اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس اند غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند قسرتا سرتفرق و پراگندہ گردانید۔ پس اگر قاسر از میان بر خیزد باز ہماں اتصال پدید آید نہ بینی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آن در مواقع مختلفہ کہ بوجہ حیولت اشجار و دیوار ہا صورت بندد ہمہ یک شئی واحد متصل بود و ہمو آفتاب آن نیزہ کرہ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ بمیاں آمد کہ پسر لیکن اگر باز اشجار و دیوار ہا از میاں اتصال بردارند

طلب کوئی بات ہے تو وہ تجلی اور عرش کا مساوی ہونا نہ ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

مگر ہر چند تجلی مساوی با عرش و عرش مجید با تجلی الخ

تجلی عرش کے ساتھ برابر ہے یا عرش مجید تجلی کے مساوی ہے یہ فیصلہ کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ تجلی کے بغیر اور کوئی قید ہی نہیں جو اس کے لوازمات میں سے ہو اور ہم اس کے ساتھ مقید کر سکیں بلکہ اس قید تجلی کے سوا وہ تمام قیود سے ممتاز ہے اور غیر متناہی ہے ورنہ تجلی تجلی نہ رہے کیونکہ تجلی کسی چیز کے عکس کو کہتے ہیں۔ عکس اور اصل میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اصل کا وجود مستقل ہوتا ہے اور عکس کا وجود عارضی اور ظلی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی الوجود اور ظلی الوجود کے بغیر اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دیگر ہر لحاظ سے اصل اور عکس میں اتحاد ہوتا ہے۔

و ظاہر است کہ عرش مجید با ہمہ عظمت و کرامت الخ

یہ امر بالکل خلاف ظاہر ہے کہ عرش مجید با وجود اپنی انتہائی عظمت و بزرگی اور عزت و شرف کے متناہی ہے نیز مشخص اور موجود ہے اس کو غیر متناہی تجلی کے ساتھ مساوی ماننا بعید از عقل ہے۔

لیکن ہر کہ قدرے دانند کہ قاعد و جالس را مقعد و مجلس الخ

ہاں اتصال زرنگ ظہور بر رخ کشد۔ البتہ وجود چیزے با عدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نداند۔ چون این قدر مسلم شدی باید شنید کہ وجود ہچود دیگر کلیات چیز واحد است بقصر ارادہ ازلی حصص اور در مواضع مختلفہ و مواطن متنوعہ پراگندہ شد۔ اگر آں قاسر از میان بر خیزد آں حصص کہ در ازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاسر مذکور یک حصہ را از جائے کشیدہ بخصہ دیگر کہ از دور تر بود گرہ بندد ہچو اجزاء آب رواں و متموج کہ نزدیک از ازل دور شود و دور نزدیک اتصال پذیرد و ظاہر است کہ روانگی و متموج نیز یکے از شیون و جودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق جز یافتہ منافی این

یہ بات بالکل واضح اور ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ عرش متناہی ہے اور تجلی غیر متناہی اس پر استواء کیسے ہو سکتا ہے؟ اور یہ اعتراض تو اس وقت وارد ہوگا جب استواء کا معنی حقیقی قعود اور جلوس (بیٹھنا) مراد لیا جائے۔ حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ قاعد اور جالس کی نسبت اپنی نشست گاہ سے عموم خصوص من وجہ والی ہوتی ہے۔ کبھی دونوں برابر ہوتے ہیں کہیں جائے نشست بڑھ جاتی ہے جسم کی اس سطح سے جس پر وہ بیٹھتا ہے اور کبھی وہ سطح بڑھ جاتی ہے اور جائے نشست کم ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ تیسری صورت ہی ہوگی کہ تجلی عرش مجید سے بڑھ جائے گی اور عرش مجید اس سے کم ہوگا کیونکہ طول عرض وغیرہ میں محدود اور مقید ہے۔ اور تجلی اس قید تجلی کو چھوڑ کر باقی تمام قیود سے آزاد ہے۔ جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ الخ

یہاں سے مذکورہ فرق کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہوئے حجۃ الاسلام فرماتے ہیں۔ ایک دائرہ فرض کرو جو تمام اطراف سے گھرا ہوا ہو اس کی دو سطحیں ہوں گی ایک خارجی اور دوسری باطنی۔ اس کی خارجی سطح کو اگر الی غیر النہایہ لے جاؤ وہی دائرہ خارجی متناہی ہو جائے گا جو اس اندرونی چھوٹے دائرے کے ساتھ مساوی بھی ہے اور غیر متناہی بھی ہے۔

نہیں۔ غرض ازیں قول آن است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قید یکہ باشد معری است نہ اینکہ کلیت و جزئیت عارض حال او نیز نتوان شد۔ حاشا و کلا کس نمیدانند کہ کلیت و جزئیت نیز از اعتبارات وجودی است ہمیں است کہ وجود بہر ثبوت این اوصاف بکار آمد۔ بالجملہ وجود را با وجود پُر خاشے نبود خصوصاً وجود واجب و ممکن کہ یکے را با دیگر التجاء ہمیں اتصال باشد کہ اگر ممکن از واجب رابطہ اتصال بشکند وجودش ہچون نور آئینہ کہ ردیش از آفتاب بگردانند و بساط نورش را از چہرہ اش بکشند قدم بعدم نہند۔ نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ باہر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد مگر ہر چند تخیل

پس باین طور تجلی رحمانی را الخ

اس طرح تجلی رحمانی عرش مجید کے ساتھ برابر ہو کر غیر متناہی بھی ہو تو اس میں کون سی قباحت ہے کیونکہ ایک جہت سے جو تجلی والی ہے عرش مجید کے ساتھ مساوی ہے نہ غیر متناہی والی جہت سے تاکہ غیر عرش کا متناہی ہونا لازم آئے جو محال ہے۔

الغرض مس و جلوس و تساوی کہ از لفظ استواء بہ فہم سے آید الخ

مذکورہ بالا استواء اسی طرح ہے جیسا ہم نے ذکر کیا اور اس طریق میں کوئی استبعاد نہیں۔ اور جس طریق میں عقلاً استبعاد ہے اس طریق سے تو تساوی نہ مس ہے نہ جلوس ہے کیونکہ اس طریق سے جسمیت باری تعالیٰ لازم آتی ہے اگر جسم کے طریق سے مس، جلوس اور استواء نہیں تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے بلکہ اس کی نفی تو مطلوب ہے کہ لفظ استواء اس کے لئے وضع نہیں ہاں اگر بعض مقامات پر استواء کا معنی جلوس وغیرہ کرنا پڑتا ہے۔ تو ہم اس کو مجاز کے طور پر قبول کریں گے۔ لیکن ”الرحمن علی العرش استوی“ میں برابری والا معنی ہوگا اگر کوئی استواء کا معنی جلوس والا مراد لیتا ہے تو وہ بطور مجاز اور علیٰ کو اس کا قرینہ بنا کر۔ اس صورت میں ہمیں اس سے کوئی تنازع نہیں کہ اس کا معنی برابری والا ہے یا جلوس والا۔ جلوس والے معنی کی وضاحت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کیونکہ استواء کا معنی حقیقی اور قرآن کا متعین کردہ چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا طبیعت پر گراں گزرتا ہے۔ لہذا جب مثالوں سے بات واضح

تساوی و عرش مجید با تجلی مذکور دشوار است چہ سواء ایں قید کہ تجلی گویند و دیگر قیود لازمہ ایں قید ہمہ وجوہ اطلاق و لاتناہی است ورنہ تجلی گفتن خطا است۔ تجلی و عکس چیزے رابا او علاوہ فرق اصلی و ظل لوازم آں ہمہ نہج اتحاد باشد چنانچہ بیشتر بہ ثبوت رسید و ظاہر است کہ عرش مجید بایں ہمہ عظمت و کرامت متناہی و محدود و شخص موجود است با تساوی تجلی مذکور اورا چہ کار۔ لیکن ہر کہ ایں قدر میدانند کہ قاعدہ و جالس را مقعد و مجلس تساوی من وجہ باشند نہ بجمع الوجوہ اعنی طرف و سطح متصل او بمجلس کہ ہم سطح باشد باں مجلس اعنی آں سطح مساوی است نہ اینکہ جملہ اطراف و سطوح جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند ان شاء اللہ در تساوی مقید و

ہو چکی ہے کہ حقیقی معنی یہاں مراد لیا جاسکتا ہے تو پھر کسی اور طرف جانے کی کیا ضرورت ہے۔

بایں ہمہ تغیر مناسب ایں ہیچمدان خود عرض پرداز است

مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ ایک مخروطی شکل کو پتلی اور باریک شکل کی طرف سے کاٹو تو اس کے دو قاعدے ہو جائیں گے ایک پتلی طرف سے جو متناہی ہے اور ایک دوسری جانب سے جو غیر متناہی ہے متناہی طرف ایک دائرہ پر کچھ فاصلہ چھوڑ کر بالکل اس کے برابر دائرہ لٹکا دو۔ تو یہ مخروطی شکل ایک طرف اس خارجی دائرہ کے مساوی ہوگی اور دوسری طرف سے غیر متناہی بھی ہوگی۔ اسی طرح تجلی باری جو وجود منبسط کے واسطے سے ہے تو وجود منبسط ممکن کی ہر شکل قبول کرتا ہے لہذا اس وجود میں وہ مخروطی شکل بن جائے گی اس میں اس دائرے سے انطباق ہوگا اس شکل وجود منبسط کا بالذات اور بلا واسطہ اور تجلی الہی کا بواسطہ وجود منبسط فلا اشکال اس طرح قعود و جلوس والا معنی واضح ہو جائے گا لیکن اس جہان باطن کے قعود و جلوس کو بلا کیف، بے مثال اور بے مثل مان کر فلاسفہ کے ادہام فاسدہ میں مبتلا نہ ہو۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دُور افتادہ رائے گیرم الخ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی صفت یوں بیان فرماتے ہیں الرحمن علی

العرش استوی اور دوسری جگہ واللہ بكل شیء محیط دونوں قضیوں اور جملوں

محدود من وجہ وغیر مقید من وجہ مقید مجموع الوجوه ہم تامل نخواہد کرد۔ اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج را از محیطش اگر از ہر جانب الی غیر النہایۃ برند ہمہ ہیئت مجموعی ہجو حلقہ بالاء آں دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ با باطن آں حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ بر ایں دائرہ برابر آمد پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است وجوہ باقیہ مطلق با عرش مجید نسبت الطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی با و باشد محال است مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقید او بچہتے از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکه از طرف لاتناہی و اطلاق یا متناہی برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی

میں موضوع اور مبتداء ایک ہی ہے البتہ محمول اور خبر میں فرق ہے۔ اس لئے یہاں علماء کے اقوال مختلف ہیں بعض علماء ”الرحمن علی العرش استوی“ کو اصل قرار دیتے ہیں اور ”واللہ بکل شیء محیط“ کی تاویل کرتے ہیں پہلی آیت کو اپنے اصلی اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں، اس میں تاویل نہیں کرتے البتہ دوسری آیت میں یوں تاویل کرتے ہیں بعلمہ او بقدرتہ محیط اس طرح معنی یوں ہوگا کہ اس کا علم یا اس کی قدرت ہر چیز پر محیط ہے۔ جب کہ دیگر بعض علماء اس کا عکس اختیار کرتے ہیں وہ ”واللہ بکل شیء محیط“ کو اپنے اصل پر رکھتے ہیں اس میں تاویل نہیں کرتے اور حقیقی معنی مراد لیتے ہیں لیکن ”الرحمن علی العرش استوی“ میں بامرہ بعلمہ یا بقدرتہ مقدر نکالتے ہیں اور معنی یوں کرتے ہیں کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم، اپنے علم یا اپنی قدرت کا ظہور کیا ہے۔ اور کچھ علماء کہتے ہیں کہ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور الرحمن اسم صفاتی ہے لہذا ذاتی طور پر محیط بکل شیء اور صفاتی طور پر کسی ایک شے کا مساوی بھی ہے لہذا ان میں کوئی تضاد نہیں۔ یاد رہے جو کچھ بھی کہا گیا ہے یہ سب باو پیائی کے بغیر کچھ بھی نہیں۔

کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نہ ہو مگر فہم از کجا آید الخ

اللہ تعالیٰ کے کلام میں تناقض و تضاد ناممکن ہے مگر اس کو سمجھنے کے لئے خاص فہم و ادراک کی ضرورت ہے جو ہر انسان کو میسر نہیں اس لئے بعض لوگوں کو کلام الہی میں تناقض و

کہ از لفظ استواء بفہم می آید اگر ہست باین طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس و اتصال و جلوس نیست و چہ عجب کہ نباشد زیرا کہ ایں لفظ بہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید ما را اورا اثبات او اصرار نیست البتہ مفہوم استواء و تساوی را از دست دادن خیلے بردل گراں است کہ ایں مفہوم اصلی لفظ قرآن است البتہ تصحیح استواء بہ مثال باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالا استخراج مثالش ہر کس را سہل باشد۔ باین ہمہ تغیر مناسب ایں ہمچہ ان خود عرض پرداز است۔ اگر مخروطی طے ناقص را اعمی سر بریدہ را کہ دائرہ را اس او مساوی دائرہ دیگر باشد و

تضاد نظر آتا ہے جو در حقیقت ان کے فہم و ادراک کی کمی کا نتیجہ ہے۔

آگے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے موضوع پر کلام شروع کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کہ اگر میری بات صحیح ہو تو اللہ کا فضل و کرم سمجھئے اور اگر غلط معلوم ہو تو اسے میری طرف ہی منسوب کریں یعنی اس کا ذمہ دار میں ہی ہوں۔

أولاً عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم الخ

اسے سمجھنے کے لئے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کر لیں تاکہ مقصد تک رسائی

حاصل کرنے میں آسانی رہے۔

(۱) نفس رحمانی کیا چیز ہے؟ کل کائنات کو صوفیاء فخص اکبر کے ساتھ تعبیر کرتے

ہیں۔ اب اس میں ایک رُوح کلی ہے، باقی ارواح رُوح انسان، رُوح حیوان رُوح نباتی

اور رُوح جمادی جس کو فلاسفہ رُوح معدنی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ سب اس رُوح کلی

کے اجزاء ہیں جیسے انسانی رُوح ایک کلی ہے اور آنکھوں کا رُوح اور دیگر اعضاء و جوارح کے

ارواح اس انسانی رُوح کے اجزاء ہیں۔

اس رُوح کلی کا ایک قلب ہے اور ایک دماغ جیسے ایک انسان کا ایک روحانی دماغ

ہے اور ایک جسمانی دماغ۔ رُوحانی دماغ اس جسمانی دماغ میں آکر کام کرتا ہے اور انسان کا

از جانب قاعدہ غیر متناہی بود سرنگوں بالاء آن دائرہ قدرے فاصلہ گزاشتہ معضت تصور کنند باوجود بقاء لاتناہی الطباق و تساوی فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق ہماں است کہ معنی عربی اعنی قعود و جلوس منزہ از کیف و کم چون و چرا مراد گیرند و بتقریر یکہ بالا بگذشت اطمینان خود نمایند و اوہام فاسدہ را از دل دُور اندازند چون ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دُور افتادہ را می گیرم جائے الرحمن علی العرش استوی فرمود اند و جائے ”واللہ بکل شیء محیط“ میفرمایند موضوع ہر دو قضیہ واحد است مگر محمول کیے با محمول ثانی ربط تضاد دارد بایں نظر ”بعضی الرحمن علی العرش استوی“ را اصل قرار دہند ”و در واللہ بکل شیء محیط“ تاویل کنند و بعضی

ایک روحانی قلب ہے اور ایک جسمانی قلب۔ روحانی قلب اس کے جسمانی قلب میں آکر کام کرتا ہے، پس ایک انسان کے لئے جس طرح ایک قلب اور ایک دماغ ہے اور روحانی اور جسمانی دود و حصوں میں ہے۔ یہی حال کائنات کا ہے۔

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تجلی اعظم ہو یا صادر اول یا وجود منبسط یہ سب نام ہیں ایک ہی چیز کے۔ اور یہ عکس ہے ذات باری عز اسمہ کا۔ اور یہی نفس رحمانی یا روح کلی ہے۔ تجلی اعظم کا قلب عرش عظیم ہے اب یہی تجلی اعظم یا روح کلی یا وجود منبسط یا صادر اول جس نام سے چاہو پکارو سب ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں تو یہ عرش عظیم پر مستوی بھی ہے اور ”بکل شیء محیط“ بھی اس کے واسطے سے ”الرحمن علی العرش استوی“ بھی ہے اور ”واللہ بکل شیء محیط“ بھی۔ فلا اشکال۔

وہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات الخ

نیز یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اگر یہاں تعدد یا اختلاف نظر آئے تو یہ تجلیات اور تصویروں میں ہوگا ذی صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ نہ وہاں تعدد پیدا ہوگا اور نہ ہی تغیر وقوع پذیر ہوگا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت پر ہی رہے گا۔ اس کا فوٹو چھوٹا بڑا ہو تو یہ مظاہر کا اختلاف ہوگا ظاہر وہی ہوگا جو اصل میں ہے۔ ان کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس اصل پر

برعکس روند چہ عجب کہ بعض بتفاوت اللہ ورحمن کہ یکے از اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کردہ باشند مگر حق ایں است کہ ہمہ باد پیمودہ اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نبود مگر فہم از کجا آید در خور فہم خود ایں ہیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از اں او تعالیٰ است ”سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا“ و اگر غلط باشد کالاء زبوں بر لیش خاوند۔ اول عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و ہم خود نفس رحمانی اعنی آنکہ اور صادر اول و وجود منبسط گفتمہ ام تجلی ذات بحت است و ہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات فرق موطن پیدا شود نہ فرق متوطن و از تعداد عکوس تعداد مظاہر

کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اب عرشِ عظیم قلب ہے وجود منبسط کا اور اس میں جو تجلی ہوگی وہ ذات بحت یعنی ذات محضہ کی ہوگی۔ ”الرحمن علی العرش استوی“ میں احاطہ ذاتی کی طرف اشارہ ہوگا اب عرش کا استوئی بھی ثابت ہو گیا اور ”بکل شیء محیط“ بھی۔

بایں ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و موذات امکانی الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ۔ صادر اول تمام ممکنات کو بلا واسطہ محیط ہوگا اور اس کے واسطے سے ذات باری محیط ہوگی۔ اس کا انکار ہر ذی شعور کے لئے مشکل ہے۔ البتہ عقل سے عاری انسان یہ جرأت کر سکتا ہے۔

دیگر بنام خداے ہنشانم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکور کو ایک اور طرح سے بھی واضح کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً رُوح کو ایک خاص تعلق تو دماغ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ سارے بدن اور بدن کے سارے اعضاء کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوتا ہے لیکن یہ تعلق بالعرض اور بواسطہ دماغ ہوتا ہے کیونکہ موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کی طرف سے اس صفت کا صدور ہوگا۔ تب وہ صفت موصوف بالعرض تک آسکے گی۔

اب رُوح کا خاص تعلق دماغ سے مانویا دل کے ساتھ یا کسی اور عضو بدن کے ساتھ

بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں صورت اللہ تعالیٰ ہم بر عرش باشد و محیط نجمہ۔ اشیاء اول باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد بایں ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و موجودات امکانی را از معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء رحمانی بر عرش عظیم قدرے بدل بہ نشست و قدرے دیگر بنام خدای نشانم۔ رُوح را ہم تعلقے خاص است بدماغ و ہم محیط است جملہ اطراف و جوانب بدن را پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است و ہر صفحے عرضے را صادرے باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطہ روحانی بہ نسبت جسم بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بہ نسبت دماغ و دل یا ہر عضو یکہ گویند مسلم

۔ اب اس کے علاوہ باقی اعضائے بدن کے ساتھ رُوح کا تعلق ہوگا وہ اس عضو خاص (جس کے ساتھ خاص تعلق ہے) کے واسطے سے ہوگا۔ رُوح کے جو حصص اس عضو خاص سے صادر ہو کر ہر عضو تک آئیں گے یہ حصص اپنے مصدر کے اجزاء ہوں گے جیسے دھوپ جو زمین پر پڑتی ہے یہ مصدر ہے اور اس کے اجزاء ہوں گے جو مختلف جگہوں پر بکھریں گے۔ لیکن وہ انوار جو سورج سے نکلتے ہیں۔ ان کے یہ اجزاء نہیں۔ اسی طرح کسی روشن چراغ کے انوار جو اس سے نکل کر مکان کے مختلف حصوں پر پڑتے ہیں۔ وہ انوار مصدر ہیں لیکن جو انوار اس چراغ سے صادر ہوتے ہیں ان کے یہ اجزاء نہیں ہوں گے۔ یہ صادر کے اجزاء نہیں ہوتے کیونکہ ایک چیز کا ایک ہی چیز کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے اب اگر ایک چیز کے ساتھ خصوصی تعلق بھی ہو اور پھر عمومی تعلق بھی ہو جائے تو ایسا ناممکن ہے اس لئے کہ خصوص چاہتا ہے کہ یہ اسی عضو کے ساتھ ہو دوسرے اعضاء کے ساتھ نہ ہو جب کہ عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہو اور کسی کے ساتھ خاص تعلق نہ ہو۔

الغرض چنانکہ اینجا اصل رُوح را الخ

جس طرح رُوح کا تعلق تو دماغ کے ساتھ ہے لیکن صادر کا تعلق سارے جسم کے

ساتھ اسی طرح تجلی اعظم یعنی ذات بحت کا خصوصی تعلق وجود منبسط کے اسی ٹکڑے کے

است حصہ مصدر باشد نہ صادر زیرا کہ یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست چہ خصوص نفی تعلق ”بسواء“ مخصوص می خواهد و عموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔ الغرض چنانکہ اینجا اصل رُوح ”راستواء“ بدماغ حاصل است و صادر را احاطہ بجمع جسم ہم چنین تجلی اعظم ”را استواء“ بر دماغ عالم باشد کہ عرش عظیم است و بدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی مانند نزول ربانی بر آسماں دنیا پس از استماع مقدمات مہمدہ و معروضات سابقہ آن قابل تامل نہ ماند زیرا کہ شی واحد را مظاهر فوق و تحت و یمین و یسار و غیرہ موطن متعدده تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع مظاهر و مرایا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی الیہ گفتن روا باشد

ساتھ ہوگا جو عرش عظیم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اس حصہ کے ساتھ بھی جو بہت ہی عزت و شرف والا ہے اور باقی کائنات والے حصے کے ساتھ بواسطہ عرش تعلق ہے۔ عرش عظیم دماغ اور حقیقت ہے شخص اکبر کی اور بیت اللہ شریف اس شخص اکبر کا قلب ہے۔

باقی مانند نزول ربانی بر آسماں دنیا الخ

رہی یہ بات کہ رمضان المبارک کی تمام راتوں میں اور عام سال کی راتوں میں سحری کے وقت اللہ تعالیٰ آسماں دنیا پر نزول فرماتے ہیں تو اس کی حقیقت سابقہ مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے کہ ایک چیز دائیں بائیں اوپر نیچے تمام مظاهر متعدده میں منعکس ہو سکتی ہے یہ اتار چڑھاؤ وغیرہ باعتبار عکس اور صورت کے ہے نہ کہ ذی صورت کے اعتبار سے۔ ذی صورت اپنی جگہ پر ہوگی۔ چونکہ متجلی وہ ایک ہی چیز ہے جو اپنے اصلی حال پر ہے۔ تمام احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ نزول، استواء اور احاطہ بکل شیء یہ سب اسی ذات کی طرف منسوب ہوں گے۔ اور تجلیات کے مظاهر و مرایا کے اعتبار سے نازل، صاعد اور مستوی کہنا درست ہوگا۔

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ ان شاء اللہ ایمان جملہ

متشابهات بشرط فہم الخ

اما اصل متجلی بہر حال بیک حال باشد کہ بود و از انجا کہ تجلی بطور یکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب باشند عرض از نزول او تعالیٰ بر آسماں دنیا استواء عرش و احاطہ کل شیء بہر او تعالیٰ مسلم شد باطل نشود و آں مظروفیہ کہ از لفظ ایں متوہم شد بایں ظروفیت کہ از احاطہ متوہم گردید مصادم نگردد و اللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ چون از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ ان شاء اللہ بہر ایماں جملہ تشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ و وقت آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث مسبق الذکر اشارہ کنم در لفظ ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء دو احتمال است۔ یکے آنکہ مانافیہ باشد اندر ایں صورت ہیج حاجت خامہ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیر بحث حدیث کے مضمون اور دوسرے تشابہات پر ایمان کے لئے ضروری مضامین سے فارغ ہونے کے بعد میں نے مناسب خیال کیا کہ مذکورہ حدیث کے باقی الفاظ کی تشریح و توضیح بھی ہو جانی چاہئے۔

در لفظ ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء الخ

حدیث کے ان الفاظ میں لفظ ما میں دو احتمال ہیں۔

اول یہ کہ اس ما کو مانافیہ مانا جائے تو اب ماتحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء کے معنی یہ ہوگا کہ اس عماء (بادل) کے نیچے بھی ہوا نہیں تھی اور نہ اس سے اوپر ہوا تھی کیونکہ ہوا بادل کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتی رہتی ہے۔ اور یہاں انتقال کی گنجائش ہی نہیں۔ اس لئے کہ صادر اول غیر متناہی ہے اور غیر متناہی نے کوئی جگہ چھوڑی ہی نہیں جہاں اس کو پہنچایا جائے اور ہوا کی ضرورت ہو۔ نیز اس عالم محدود کی ہوا جہاں غیر متناہی میں کیسے تصرف کر سکتی ہے وہاں تموج و تحرک جو کچھ ہے سب ذاتی ہے۔ اگر ہماری ہستی ہے تو یہ بھی اسی تحرک کا فیضان ہے۔ اور اس تحرک کے لئے انگینت ہوتی ہے تو وہ بھی اسی کی طرف سے ہے باہر سے نہیں ہوتی۔ ورنہ احتیاج لازم آجائے گا جو محال ہے اس کی وضاحت سورج اور اس کی روشنی کی مثال پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے جس کی بحث تفصیل سے کی جا چکی ہے۔

اگر کلمہ مادر جملہ موصولہ باشد الخ

فرسائی نیست چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں عماء اعنی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہوا و بر ہوا نیست و نہ در تحرک خود از محلے بہ محلے محتاج او ظاہر است کہ ایں امرے است ظاہر صحت کس نمیدانم کہ بہ نسبت صادر اول دریں بارہ تامل کنڈ ایں ہوا ایں عالم را تا بان در گاہ عالی رسائی کجا تحرک و تموج او بذات خود است اگر فیضے از و بماہستے میرسد خود تحرک او میرسد و اگر ایں فیض جائے متخیر دو خود تحرک او متخیر دو دریں بارہ آفتاب و فیض او را کہ نور زمین است مثلاً بہر مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمہ مادر یں دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی پس از نافیہ کلمہ لا آرند نہ ما مگر آنکہ انہم روا

اگر لفظ ما کو ان دونوں جملوں میں موصولہ مانا جائے۔ جیسا کہ بظاہر یہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ما نافیہ ہو تو اس کا تکرار نہیں کیا جاتا بلکہ اگر نفی مقصود ہو تو لا نافیہ کے تکرار سے حاصل کی جاتی ہے جیسے لا حول ولا قوۃ الا باللہ لا اهل ولا مال وغیرہ اب ان جملوں کا معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات باری بادل میں تھی جس کے نیچے ہوا تھی اور اوپر ہوا تھی۔ اور ہوا کا معنی خالی ہوگا کیونکہ وہ دکھائی نہیں دیتی اس لئے خالی جگہ کو ظاہر کرنے کے لئے ہوا سے تعبیر کر دی جاتی ہے۔ ارشاد باری ہے:

”والفند تہم ہوا“ اور ان کے دل خالی ہیں۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جو شئی نیچے تھی وہ بھی خالی تھی اور جو اوپر تھی وہ بھی خالی یعنی اوپر نیچے دونوں جانب خالی تھے۔ حدیث مبارکہ کے ان جملوں اور ایک دوسری حدیث کے الفاظ مبارکہ کا مفہوم آپس میں موافق ہو گیا۔ وہ حدیث یہ ہے۔

”انت الاول فلیس قبلک شیء و انت الآخر فلیس بعدک شیء“

۔ یہاں غیر اللہ کی نفی کرنے میں دونوں کا مفہوم برابر ہو گیا۔

وگا ہے ہوا بر ہوا معروف الخ

اور کبھی ہوا سے مراد یہ معروف ہوا لی جاتی ہے، حضرت تانوتوی رحمہ اللہ علیہ فرماتے

باشد اندریں صورت شرح ایں ہوا می باید شنید۔ ہوا گاہے بمعنی خالی آید چنانچہ از قولہ تعالیٰ ”وافصدھتم ہواء“ ہمیں معنی مراد داشتہ اند و ہرچہ مراد داشتہ اند بجا است چہ ہوا چشم نظر نہ آید و بدیں سبب موطن او خالی نماید اندریں صورت حاصل ایں ارشاد و مفاد ہجوانت الاول للیس قبلک شیء وانت الآخر فلیس بعدک شیء در نفی غیر برابر باشند و در افادہ ایں معنی مرادف کان اللہ ولم یکن معہ شیء بوند۔ و گاہے ہوا بر ہوا معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بایں ہم ہوا را دریں کلام مسامح است مگر آں مقولہ را بیشتر پیش نظر باید کشید کہ۔ عیب را ابرے و آبے دیگر است :: آسماں و آفتابے دیگر است۔۔ غرض حقائق مشترکہ عالم وجود و

ہیں۔ میرے ہاں ہوا کا یہ معنی لینا بھی درست ہے اور اس کی گنجائش ہے لیکن جو بات پہلے بارہا کہی جا چکی ہے اس کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس جہان کی ہر چیز زالی ہے۔ اس ہوا کو عالم دنیا کی ہوا نہ سمجھا جائے کیونکہ حقائق مشترکہ اس عالم امکان اور عالم وجود کے ایک جیسے نہیں ہوتے۔ اس ہوا کو عالم امکان کے شوائب امکان سے مترہ خیال کرنا ضروری ہے۔ البتہ الفاظ جن حقائق کے لئے ان کو قدر مشترک ماننا پڑے گا۔

نظر بریں چونکہ کر دیم غرض اصلی را مشترک الخ

اس اصول مذکور کو مد نظر رکھ کر جب ہم غور و فکر کریں تو معلوم ہوگا کہ اس جہان کی ہوا اور اس جہان کے ارادہ، محبت اور غضب خداوندی کے درمیان حرکت قدر مشترک ہے جیسے اس جہاں کی ہوا اشیاء کے لئے باعث حرکت ہوتی ہے اور خود بھی متحرک اسی طرح وہاں ارادہ، محبت اور غضب متحرک اور باعث ہوتے ہیں۔

غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است الخ

ہر فعل سے پہلے اس کی اچھائی یا بُرائی کا علم اس لئے ضروری ہے کہ اگر اس فعل میں بھلائی ہے تو اس کی محبت اور حصول کی خواہش پیدا ہوگی۔ اس کے بعد ارادہ آئے گا اور پھر وہ فعل وجود میں آئے گا۔ اگر اس فعل میں بُرائی ہے تو اس کے ساتھ نفرت پیدا ہوگی اب قوت

امکان بیک نسق نباشد ہوا آں عالم را ہچوں آن عالم از شوائب امکان کہ ہوا ایں عالم را ازاں ناگزیر است مقدس و منزہ باید فہمید۔ آرے اصل غرض را کہ آں حقائق موضوع بہر آں باشند قدر مشترک باید داشت نظر بریں چون نگہ کردیم غرض اصلی را مشترک در ہوا ایں عالم و ارادہ و محبت و غضب و غیرہ محرکات و مصادر افعال خداوندی یا تقسیم۔ مرادم ازیں غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است و محرکات افعال ہمیں اخلاق و امثال آں باشند کہ اجمال آں قوت عملیہ باید گفت و اولیں فعل کہ ازاں در گاہ صدور یا باید ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مقادش تعلق صادر اول بماہیت ممکنی بود اندر ایں صورت ایں

غضبیبہ اس کو دفع کرنے کے لئے آمادہ ہوگی اور پھر ترک فعل وجود میں آئے گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محبت و ارادہ محرکات ہیں اور قوت ارادی اور قوت غضبیبہ بھی محرکات افعال ہیں۔ یا دونوں کو جمع کر کے یوں کہہ دیا جائے کہ قوت علیہ محرک عمل ہے۔

اولین فعل کہ ازاں در گاہ صدور یا بد الخ

پہلا فعل جو اس ذات پاک سے صادر ہوگا وہ اعطائے وجود ہوگا جس کا حاصل یہ ہوگا کہ فضا غیر متناہی کسی ماہیہ کو عارض ہو مثلاً انسان کی ماہیہ کو یہ فضا عارض ہو اور یہ عرض ہی اس کا وجود ہو جب ماہیت انسان کو یہ فضا عارض ہوگی تو وہ ماہیہ خارج میں موجود ہو جائے گی اسی طرح حیوان کے تمام انواع یا جسم نامی کے تمام انواع، جسم مطلق کے تمام انواع یا جوہر کے تمام انواع کو یہ فضا جب عارض ہوگی تو یہ سب ماہیات خارج میں موجود ہو جائیں گی اور فضاء کا ان ماہیات کو عارض ہونا ہی وجود کا مصداق ہے اب ماہیات لیس سے لیس ہو جائیں گی۔ ان محرکات مذکورہ کی نسبت صادر یا وجود منبسط کے ساتھ ایسی ہی ہوگی جیسی نسبت ہو اور بادل میں ہے جس طرح ہو بادلوں کو حرکت دے کر کہیں سے کہیں لے جاتی ہے اسی طرح اس فضاء کو حرکت دے کر ماہیات کے ساتھ لگا دیا اور یہی ان ماہیات کے وجود ہوں گے۔ ماہیات ممکنہ کو جب فضا لگے گی تو وہ موجود ہو جائیں گی اور اگر ان سے فضا کا انفصال ہو تو وہ معدوم ہو جائیں گی یہ اتصال یا انفصال، اجتماع و افتراق اور ایک طرف سے دوسری طرف لے جانا

محركات را با صدرا اول هماں نسبت باشد کہ ہوا را با ابر۔ چنانکہ اجتماع ابر و تفرق آں منوط بحرك ہوا است ہمیں طور انضمام صادر اول بما پتے یا الفصال آں و تموج آں از یک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض اجزاء با بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است و پیدا است کہ راس و رئیس ایں محركات اقتضائے ذاتی است کہ مسئی بحب شد و ملجہائے ایں محركات بر ارادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس مجموعہ حب و ارادہ کہ مبتداء و نشاء آں تموج است کہ سرمایہ افتراق و اجتماع گردید اینجا بمنزلہ ہوا برائے ابر باشد و شاید ہمیں است کہ حب را ہوا گویند و ارادہ کہ ماخذ ورود است و یا مرادوۃ اتحاد مخرج

توۃ عملیہ کا کام ہے اور عملیہ کو عمل پر انگخت کرنے والا ارادہ ازلی اور اقتضاء ذاتی ہے جس کو حُب کہہ دیجئے اور یہ محركات کے سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔

پس مجموعہ ارادہ و حب الخ

ارادہ اور حُب کا مجموعہ تموج کا مبداء اور نشاء ہوں گے جس تموج کے ذریعہ سے وہ ماہیات ازلیہ علمیہ درجہ وجود میں آئیں گی یعنی اس نضاء کو حرکت دے کر اجتماع بالماہیات یا افتراق عن الماہیات ہوگا تو گویا وہ ارادہ و حُب ازلی اس عالم امکان کی ہوا ہے جو نضاء کو حرکت دیتی ہے۔

شاید ہمیں است کہ حُب را ہوا گویند و ارادہ کہ ماخذ ورود است الخ

شاید اسی وجہ سے محبت کو عربی میں ہوا کہتے ہیں اور ارادہ کا لفظ ورود یا مرادوت سے ماخوذ ہے کیونکہ ان کا مخرج ایک ہی ہے جہاں سے ارادہ پیدا ہوتا ہے وہاں سے ہی مرادوت اور طلب پیدا ہوتی ہے اور ان کے پیدا ہونے کی جگہ حُب ہے اسی کو ہوا کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا ہے اور واضح بات ہے کہ ارادہ سے لے کر حُب تک یہ تمام صفات انضمامیہ وجود ہیں جس کا جلوہ ہر طرف نظر آ رہا ہے۔ اب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ما تحتہ ہوا و ما فوقہ ہوا بطور تشبیہ بالکل مشبہ اور مشبہ بہ سب ایک دوسرے سے منطبق ہو گئے۔

دارد نیز ہمیں سبب مسکمی بارادہ شد کہ سرمنشا اوجب باشد الغرض ہوا آں عالم اگر ہست بظاہر ایں است۔ و ظاہر است کہ از حب گرفته تا ارادہ ہمہ از صفات انضمامیہ وجود اند کہ از ہر طرف او جلوہ ظہور دارند اندر ایں صورت ایں ارشاد کہ ماتحتہ ہوا مافوقہ ہوا اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد و تشبیہ بہوائیکہ زبرد بالاء ابر باشد راست آید باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات را اعتباریات گفتہ و اینجا بانضمام قائل شد از ایں تہافت کلام اگر اعتبار ما قبل و ما بعد بر ہم لحدہ بارے از ایں چہ کم کہ بناء مطلب سابقہ بر ہم زدیا اصل ایں مطلب بر کندہ شد ایں خلش را نیز از دل ناظر ایں بر آوردن ضرور افتاد۔ بنام خدا سخن میگویم کہ راویان معقول اگر چہ

باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات و اعتباریات گفتہ و اینجا بانضمام قائل شد الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک خدشہ اور تضاد کا ذکر کر کے اس کا ارتفاع بیان فرماتے ہیں پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ انسان کا وجود حیوانات، نباتات، جمادات اور جوہر کے انواع سے انتزاع کیا جاتا ہے جب وجود انتزاعی ہو تو تمام صفات وجودیہ انتزاعی ہوں گے۔ اور اب یہ کہا جا رہا ہے کہ صادر اول یا وجود منبسط جو حقیقی وجود ہے اس کا انضمام ماہیات کے ساتھ ہوگا تو ماہیات موجود ہوں گی۔ لہذا جب وجود انضمامی ہوگا تو تمام صفات وجودیہ بھی انضمامیہ ہوں گی۔ ان دونوں باتوں میں تضاد ہے۔ اب کس بات کو صحیح مانا جائے اور کسے رد کیا جائے۔ کیونکہ دو میں سے صرف ایک درست اور صحیح ہوگا۔ دونوں درست نہیں ہو سکتے۔

ایں خلش را نیز از دل ناظر ایں بر آوردن ضرور افتاد بنام خدا سخن میگویم الخ

مذکورہ اعتراض کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی معقول راوی سے کوئی روایت نظر سے نہیں گزری البتہ دلیتر عقل میں نظر رکھنے والے اہل علم کے لئے میری بات کا مآخذ بالکل واضح ہوگا۔ اور میری بات کی شہادت وہ لوگ ضرور دیں گے۔ وجود و عدم کے درمیان کوئی دوسرا واسطہ جو چیز بھی موجود ہوگی اگر وہ موجود نہ ہو تو معدوم ہوگی تیسری چیز کوئی نہیں ہو سکتی عدم کا اپنا وجود تو ہے نہیں پھر اس پر حالات وجودی کیسے مرتب ہو سکتے ہیں جب صورت ایسی ہو تو موجودات سارے ایک ہی قسم کے ہوں گے یعنی سب وجود ہی ہوں گے اور وجود اپنے

روایت تصدیق او تلاوت نکتہ اماناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب
بہادت او بالضرور برخیزد۔ آں ایں است کہ از وجود تا عدم فاصلہ نیست کہ گنجائش تحلیل
منہوے دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چہ رسد اندریں
صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حال وجود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگر ایں
نیست بلکہ دگر ایں در وجود تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت حمل الوجود محض خواب
پریشاں بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد پس اندریں صورت وجود و
حمل او بر عرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا حمل اولی بود۔

تھن میں کسی کا محتاج نہیں باقی تمام اشیاء اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہیں ورنہ جو کہا جاتا
ہے سب سے پہلے کوئی چیز وجود پذیر ہو پھر باقی حالات اس کے لئے ثابت کئے جائیں گے
غلط ہو جائے گا جب تمام اشیاء سوائے وجود کے اپنے وجود میں وجود کی محتاج ہیں تو سب سے
پہلے وجود پر غور کیا جاتا ہے اگر وجود ہے تو اس کے لئے حالات ثابت کئے جائیں گے۔ لہذا
وجود کے سوا باقی اشیاء کا وجود بالعرض ہوگا اور وہ اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہوں گی اور
محتاج وہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا اُسے احتیاج ہے وہ اس کے پاس نہیں۔ جب دوسری اشیاء
وجود کی محتاج ہیں تو وجود ان کے پاس نہیں ہوگا تبھی وہ وجود کی محتاج ہیں۔

باجملہ وجود را تحقق وجود بذات الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجود بذات خود موجود ہے اس میں عدم کا شائبہ تک نہیں اس
کے سوا جو وصف متحقق ہونے میں محتاج ہے اس میں وجود کا کوئی ٹکڑا نہیں ورنہ تو وہ محتاج نہ
ہوتی اور احتیاج ذاتی کے بجائے اس میں استغناء ذاتی ہوتی۔ اور استغناء ذاتی میں احتیاج
کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اسی طرح عدم محض بھی نہیں کہہ سکتے پھر علامات وجود اور آثار وجود
باوجود احتیاج کے جس سے عدم کا پتہ چلتا ہے اس پر مرتب اور موجود ہوتے ہیں وہ مرتب
اور موجود نہ ہوتے لہذا یہی کہنا پڑے گا کہ ممکن نام ہے اس خاص فاصلہ کا جو وجود خاص
اور عدم خاص کے درمیان حائل ہے اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے کہ یہ حدود فواصل

ورنہ باز ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات خود بذات خود است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پارہ وجود محض نخواہد بود ورنہ آں استغنائے ذاتی وجود مبدل بانقار باحتیاج شود و ہم چنین نتوان گفت کہ پارہ عدم محض باشد کہ آثار وجود نیز ہاں افتہار کہ خبر از عدم می دہد بالبدلتہ موجود ہستند بجز اینکہ حدود فاصلہ را گویند کہ در میان وجود خاص و عدم آں حائل باشند دیگر چہ خواہند گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات است نہ انضمامیات زیرا کہ از عقل مدرک از مابین وجود و عدم آنرا می کشد۔ اگر وجود را با عدم مقارن و مجاور التقامی سر نیامدے ایں انتزاع کہ بمعنی

انتزاعی ہیں نہ انضمامی۔ اس بناء پر صرف عقل ان کو فرض کرتی ہے وجود اور اس کے عدم کے درمیان کہ لبائی میں ایک طرف یہاں تک اور دوسری طرف وہاں پر ختم ہو جاتا ہے اور اسی طرح اُسے عرضاً حدود لگیں گی اور عمق میں بھی یہی کیفیت ہوگی۔ اگر وجود خاص کا اقران و التقاء عدم کے ساتھ نہ ہوتا تو یہ انتزاع جو بمعنی کشش کے ہے کہاں سے آتا۔ اگر ان حدود کا اقران و التقاء عدم کے ساتھ انضمامی ہوتا۔ تو پھر انتزاع کی کیا ضرورت؟ کیونکہ جب ایک وجود دوسرے وجود کے ساتھ منضم ہو گیا۔ جس کی وجہ سے یہ حدود پیدا ہو گئی ہیں پھر اس اقران و التقاء کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امر انتزاع امر دیگر لازم آید الخ
بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کے انتزاع سے ایک دوسری شے کا انتزاع بھی لازم ہوتا ہے جیسے فوقیت جہاں اس کا انتزاع ہوگا وہاں تحتیت کا انتزاع بھی لازم آئے گا اور اس کا عکس بھی ہوگا اسی طرح جہاں انتزاع ماہیت ہوگا وہاں انتزاع لوازم بھی ہوگا کیونکہ انتزاع اضافی چیزوں میں سے ہے جو اپنے تحقق میں محتاج دو (۲) امر مابئن اور مستقل فی حد ذاتہ کی طرف ہوتا ہے۔

ورنہ سوائے اضافت و نسبت مضمونے نیست کہ در تحقق خود محتاج دو امر

مبائن و مستقل ذاتہ باشد الخ

کشش باشد از کجا صورت بستے اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج لحاظ مقارن و
نزاع و کشش چه بود مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ
نزاع فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود ہمیں طور از انتزاع امرے انتزاع
وازم آں لازم آید و وجہش آں باشد کہ از انتزاعیات اضافیات باشند و ہمیں است کہ در
تحقق خود محتاج دو امر مبائن و مستقل فی حد ذاتہ باشد یعنی اگر علت احتیاج علتے دیگر یا سامان
گیر مثل آلات و شرائط می بودی گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت نتوان
گفت مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکے را از دیگر استغناء ایں وقت بجز

یہ عبارت بعض نسخوں میں نہیں، اس کا مفہوم یہ ہے کہ نسبت اور اضافت کے علاوہ
کوئی شے ایسی نہیں جو اپنے تحقق میں دو امر مبائن مستقل فی ذاتہ کی محتاج ہو۔ مثلاً علت کے
لئے معلول چاہئے اور ایک اس علت کی علت چاہئے۔ اسی طرح شرط ہے تو اس کے لئے
مشروط اور ایک اس شرط کی شرط بھی چاہئے علیٰ ہذا القیاس سبب اور آلہ کے لئے بھی مسبب،
ذوالآلہ اور اس سبب کا سبب اور اس آلہ کا آلہ چاہئے تب یہ متحقق ہوں گے۔

می گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج نسبت نتوان گفت مگر وقتیکہ الخ
محتاج کو نسبت اس وقت کہا جائے گا جب دونوں محتاج الیہ مستقل فی حد ذاتہ
ہوں اور ان میں سے کسی کو دوسرے کی ضرورت نہ ہو۔ اب اس صورت میں محتاج کو اگر
نسبت نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے گا مگر نسبت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے طرفین
متضائقین کے قبیلہ سے ہوں۔

مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب و منسوب الیہ نیست الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اطراف سے مراد الفاظ نہیں بلکہ ان
کے مفہوم میں جیسا کہ مفہوم فوقیت کے لئے فوق و تحت کی ضرورت ہے۔ اسی طرح مفہوم
تحتیت کے لئے بھی تحت و فوق چاہئے۔ نسبت بنوۃ کے لئے لئوت و بنوۃ دونوں
چاہئیں اور نسبت لئوت کے لئے بھی رب اور ابن دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد لیکن نسبت را ضرور است کہ اطراف و او متضائف باشند مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیہ و منسوب نیست بلکہ مفہومات آن مثلاً بہر مفہوم نیست مفہوم منسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق و تحت ہم جنس بہر مفہوم تحتیت تحت و فوق و بہر نسبت ابوت اب و ابن و بہر اضافت بنوت ابن و اب۔ غرض نسبت را وہر مفہوم را کہ از نسبت ساخته باشند ضرور است کہ در تعقل او احتیاج مقابل اقتدازیں جا توقف تعقل لوازم باہیت را وجہ بدست آمد القصدہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند و ہمیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزم شدند و ہم چنین ملزومات را تنہا تعقل نتوان کرد و آنکہ

غرض نسبت را دہر مفہوم را کہ از نسبت ساخته باشند الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر نسبت بلکہ جس مفہوم کو بھی نسبتی بتایا جائے۔ اس کے لئے دو امر مستقل فی حد ذاتہ کا ہونا ضروری ہے جو آپس میں متقابل ہوں۔ کیونکہ مفہوم نسبتی کا تعقل دوسرے مفہوم کے تعقل پر موقوف ہے۔ اس سے ایک اور بات بھی سمجھ آ جاتی ہے کہ اگر کسی ماہیت کا تصور کیا جائے تو اس کے لازم کا تصور ضروری ہو جائے گا کیونکہ ماہیہ ملزوم ہے اور ملزوم امر اضافی ہے۔ اس کے لئے لازم ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تعقل ملزوم بلا لازم اور لازم کا تعقل بغیر ملزوم کے نہیں ہو سکتا۔

وآنکہ فرق بین بالمعنی الاخص الخ

بعض لوگ یہاں ایک مغالطہ دیتے ہیں کہ لازم دو قسم ہے بتین بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم۔ اور پھر کہتے ہیں کہ تصور ملزوم کے ساتھ تصور لازم آجائے تو بتین بالمعنی الاخص اور اگر تصور ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور نہ آئے تو بالمعنی الاعم۔ یہ کم فہم لوگوں کا مغالطہ ہے کیونکہ مفہوم کی عمومیت کو عموم مصداق لازم نہیں۔ مثلاً یہاں ہی دیکھ لیجئے کہ لازم و ملزوم کے مفہوم کے لئے جیسے بتین بالمعنی الاخص لازم نہیں بالمعنی الاعم بھی لازم نہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے صرف تصور ملزوم کے ساتھ ہی تصور لازم آجائے۔ اگر چہ لزوم کے لئے یہ شرط نہیں۔

مگر آنا کہ دانند خودی دانند کہ در خارج در ہر دو معنی تلازم باشد الخ

فرق بین بالمعنی الاعم والاخص با مکاں تعقل بعض ملزومات بے تعقل لوازم خبر مید ہد از مغلطہائے کم فہماں است عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم اول لازم بود چہ آزا شرط نہ کردہ اند۔ مگر آنا تکہ می داند خود میدانند کہ در خارج در ہر دو معنی تلازم باشد و چون نہ باشد وجہ جزم باللزوم ہمیں است کہ ملزوم را لازم نہ در ذہن گذارد نہ در خارج و اگر وجہ لزوم در ذہن و خارج آں است کہ لازم و ملزوم ہر دو معلوم یک علت اند جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بے وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ

اہل علم حضرات اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ لازم اور ملزوم خارج اور واقع میں تلازم ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے سے کسی عالم میں جُدا نہیں نہ عالم ذہن میں اور نہ ہی عالم خارج میں۔ بالمعنی الاعم کا جو یہ معنی کرتے ہیں کہ تصور لازم و ملزوم سے جزم باللزوم پیدا ہو جائے اور کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہ پڑے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے خارج میں جُدا نہیں اور نہ ہی ذہن میں ایک دوسرے سے جُدا ہو سکتے ہیں۔

اگر وجہ لزوم در ذہن و خارج آنست کہ لازم و ملزوم ہر دو معلول یک علت اند الخ لزوم کے لئے یہ شرط ہے کہ احد الامرین علت ہو دوسرے کے لئے یا دونوں معلول ہوں کسی اور علت کے جوئی ثالث ہو یہاں یہی صورت ہے کہ لازم و ملزوم دونوں معلول ہیں اور ان دونوں کی علت ایک ہے۔ جہاں علت ہو وہاں معلول کا ہونا ضروری ہوتا ہے کیونکہ انفکاک معلول از علت محال ہے۔ لہذا جہاں یہ علت ہوگی وہاں دونوں معلول ہوں گے اب یہ معلول آپس میں بھی جُدا نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک رشی (علت) سے بندھے ہوئے ہیں جہاں علت جائے گی ایک معلول بھی جائے گا اور دوسرا بھی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جہاں علت دو معلولوں کے لئے مشترک ہو تو ان کا آپس میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ تلازم ہوگا۔

اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت با ہر دو معلول الخ بظاہر تلازم ماہیت اور اس کے لوازم کے درمیان ہوگا لیکن در حقیقت یہ تلازم ایک

تخلف معلول از علت لازم آید غرض بوجہ اشتراک علت تلازم فیما بین بزروئے کار آید اندر میں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت باہر دو معلول خود و چون مان در پے اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم اس قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہر اعنی معلول ثانی لشماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر بریں و وجود تحت نخواہد بود آری اگر موصوف بوجود گویند بجا است۔ اندر میں صورت مصداق وصف بجز حد و فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند دیگر چہ باشد مگر چنانکہ جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات فراواں باشند ہر مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق موصوف بود اگر چہ موصوفیت حقیقی بر وجود اختتام

علت اور دو معلولوں کے درمیان ہوگا چونکہ ہم احکام حقیقیہ کا اثبات کر رہے ہیں لہذا ہم اس قسم کے تلازم کو لوازم ماہیہ سے شمار کریں گے ماہیہ ملزوم ہے اور اس کے لوازم ماہیہ اس کے ساتھ لازم ہیں یہ امر بالکل واضح ہے اور معلول ثانی کا معلول اول کے ساتھ جو تلازم ہے اسے ہم اس قسم سے شمار نہیں کرتے۔

الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد الخ

وصف اپنے موصوف کی محتاج ہے جب تک وصف رہے، اس اعتبار سے تحت کو ہم موجود نہیں کہہ سکتے البتہ موصوف بالوجود کہہ سکتے ہیں۔

اندر میں صورت مصداق وصف بجز حد و فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند الخ مذکورہ صورت حال کے پیش نظر ممکنات کی حد و فاصلہ ان کی ماہیات اور حقائق ہیں۔ لہذا انہیں وصف قرار دیا گیا کیونکہ ان کا وجود کوئی نہیں۔ البتہ متصف بالوجود ہیں مگر یہ حد و مختلف ہیں چنانچہ جسم کی حد سطح اور سطح کی حد خط اور خط کی حد نقطہ ہے پس حد و ایک قسم کے نہیں ہیں۔

در وجود تنزلات نیز فراواں باشند الخ

وجود میں بھی بے شمار تنزلات ہیں ہر پہلے مرتبہ کو موصوف اور پچھلے مرتبہ کو صفت کہا جائے گا۔ اگر چہ موصوف حقیقی وجود ہی ہوگا۔ الغرض جیسے جنس و نوع میں جنس کا مرتبہ پہلے اور نوع بعد یا سابق و لاحق میں سابق کا درجہ پہلے اور لاحق کا بعد میں ہے نیز نوع دو قسم ہے

یافت عرض مثل جنس و نوع اس جانیز فرق حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق محتاج الیہ شد مشابہ بوجود سخت گردید و سخی بموصوف شد۔ لیکن چوں حدود متوسطہ را دیدیم آرا اضافات و نسب یا تقسیم پس بدیں سبب۔

چنانکہ اضافی و انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہم چنین وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن آمدہ اس خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف فقط ہمیں قدر است کہ حدے از حدود باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف سلسلہ تعقل مختتم می شد اس استلزام لوازم ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد از دل بدر شد مگر سخنی کہ گفتنی بود ہمچنان ناگفتہ

حقیقی اور اضافی۔ اضافی نوع جو بعض ماعدہ کی نسبت سے نوع ہو اور بعض کے لحاظ سے جنس۔ اور حقیقی نوع جو جمیع ماعدہ کی نسبت سے ہو۔ یعنی اس کے نیچے دوسری نوع نہ ہو بلکہ اصناف اور اشخاص ہوں۔ اب ان میں بھی ترتیب ہوگی کوئی سابق ہوگا اور کوئی لاحق۔ نیز ہر لاحق محتاج ہوگا اور سابق محتاج الیہ۔ تو ان کی حالت بھی وہی ہوئی جو وجود کی ہے اس وجہ سے ہر سابق موصوف اور لاحق اس کی صفت ہوگا۔

لیکن چوں حدود متوسطہ دیدیم آرا اضافات و نسب یا تقسیم الخ

حدود متوسطہ پر غور کرو تو واضح ہو جائے گا کہ وہ صرف نسبتیں ہیں اور اضافی چیزیں نظر آتی ہیں مثلاً فلاں سے اتنے درجے بعید اور فلاں کے اتنے قریب۔ یہ قرب و بعد، بالا و پست وغیرہ حدود کے سبب درجات کے ساتھ ہوگا۔ لہذا یہ درمیانی حدود نسبتوں اور اضافتوں کا مجموعہ ہیں اس لئے ان کو نسبتیں اور اضافتیں کہہ دیا گیا۔ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ تمام اوصاف انتزاعی اور اضافی ہیں اسی طرح یہ بات بھی متعین ہوگئی کہ تمام مفہومات انسان ہو یا حیوان، جسم نامی ہو یا جسم مطلق، جو ہر ہو یا عرض کا کوئی مقولہ ہو، اجناس ہوں یا ان کے انواع ان تمام کا باہم تلازم یقینی ہے اس سے یہ خلش جو ذہن میں کھٹک رہی تھی اگر وصف کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہے اور اس حد کا اور اس کے اطراف کا تعقل کرو۔ تو وصف کی حقیقت واضح ہو جائے گی تو پھر تمام ماہیات کی بحث کی کیا ضرورت تھی؟ اس خلش کا ازالہ

ماند آرائیزی باید شنید فوق و تحت را فوقیت و تحتیہ تاہمان زماں لازم باشد کہ بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنہ اگر فرش را از جائے او کشیدہ برند یا سقف را برداشتہ دُور افگند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق آرے ایں وضع را کہ سرمایہ ایں عروض است اگر بطورے محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد اعمی ایں دو متصانف لازم جائے خود باشند و اگر حرکت کنند ہر دو معا بیک جانب بیک انداز حرکت کنند آندم ایں فوقیت و تحتیت ہم زوال نہ پذیرد۔ چوں ایں قدر محقق شد ہر کہ گوش را از آلائش او ہام پاک کردہ خواہد شنید بالضرور ایں قدر بادر خواہد کرد کہ انضمام نام استحکام بناء ایں انتزاع است چیز

بھی مندرجہ بالا تقریر سے ہو گیا کہ تمام حدود اضافی چیزیں ہیں اور تمام دنیا کا نظام ایک ذرہ سے بھی وابستہ ہے اس لئے تمام کائنات کی بحث کی ضرورت پڑی۔

مگر سخن کہ گفتنی بود بچناں ناگفتہ ماند آرائیزی باید شنید الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو بات کہنا چاہتا تھا وہ باقی رہ گئی اور دیگر باتیں زیر بحث آگئیں۔ اب پہلے اس بات کا تذکرہ ہوگا پھر مزید بحث کی جائے گی۔ فوقیت اور تحتیت اس وقت ہوگی جب مقام متعین ہو اور وضع بھی متعین ہو جب یہ دو باتیں اپنی جگہ پر ہوں گی فوقیت باقی رہے گی اگر آپ مثلاً وہاں سے اُٹھ کر دوسری جگہ چلے گئے تو فوقیت تحتیت بدل جائے گی۔ کیونکہ پہلے آپ جس چھت کے نیچے تھے اب وہ چھت اوپر نہیں ہے۔ اسی طرح زمین کے جس فرش پر آپ پہلے بیٹھے ہوئے تھے وہ فرش اب نیچے نہیں ہے اب نہ وہ پہلا فوق رہا اور نہ پہلا تحت۔ رہی یہ بات کہ اگر فوقیت اور تحتیت والے یہ دو متضایف ایسے ہوں کہ متحرک حرکت کرے تو یہ بھی اس کے ساتھ حرکت کریں اسی نہج پر اور اسی سمت پر تو اس صورت میں فوقیت تحتیت اس متحرک کے ساتھ لازم ہوگی۔

چوں ایں قدر محقق شد الخ

گزشتہ سطور میں ذکر کی گئیں باتیں اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لی جائیں اور پھر

دیگر نیست خط مستدیر کہ عرض سطح باشد از جائے خود انتقال نتوان کرد کہ خیزا و جز سطحیکہ
قیم اوست دگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائرہ کہ در آئینہ باشد وقت تحرک اصل
مقابل آئینہ در آئینہ متحرک نماید نقطہ مرکز نیز بہر کابی اوست بوجہ این استحکام این وضع
تساوی ابعاد خارجہ بسوئے نقطہ خاص کہ در وسط اوست لازم است البتہ اگر تنہا خط
مستدیر قابل انتقال بودے آں وقت اگر نقطہ را بجائے او گزاشتم خط را بجائے دیگری
بردند اینچنانیز ہماں قصہ پیش می آمد کہ در حرکت فرش و سقف معروض شد اندرین صورت
حاصل سخن آں باشد بہر انتزاع در میاں آں دوہمی تقسیم امر انتزاعی باشند وضعی

خلوص دل اور قلبی توجہ سے آئندہ ذکر کی جانے والی باتوں کو ذہن میں جگہ دی جائے تو ان
شاء اللہ گوہر مقصود ضرور حاصل ہوگا۔

انضمام نام ہے انتزاع کی بنیاد کے پختہ اور قائم و ثابت ہونے کا۔ یعنی جس چیز پر
انتزاع کی بنیاد ہے وہ ہر صورت میں اپنی اصلی اور ایک حالت پر قائم رہے بس یہی انضمام
ہے۔ مثلاً ایک خط مستدیر لیجئے یہ خط چوڑائی والی سطح کا نام ہے تین سطحیں طولاً (لبائی والی)
عرضاً (چوڑائی والی) عمقاً (گہرائی یا موٹائی والی) یہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا۔ اس خط مستدیر
کے اجزا اسی عرضی سطح کے اجزاء ہوں گے جو اس قسم کا ہے اگر وہ نہ ہوتا تو یہ خط بھی نہ ہوتا اگر
اس دائرہ کو آئینے کے سامنے رکھ کر گھمایا جائے تو جس طرح دائرہ حرکت کرے گا اس کا
مرکزی نقطہ (مرکز) بھی حرکت کرے گا اور یہ حرکت بھی ساتھ ساتھ ہوگی اور اسی سمت میں
ہوگی۔ اب تمام ابعاد جو مرکز سے اطراف کی طرف جاتے ہیں وہ عکسی دائرے کے ابعاد کے
برابر ہوں گے اور اسی طرح جو ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف جاتے ہیں وہ بھی عکسی
دائرے کے ان ابعاد کے برابر ہوں گے۔ اگر اس خط مستدیر کی حرکت ممکن ہوتی تو پھر
مرکزی نقطہ مرکز نہ رہتا اور ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف یا مرکز سے اطراف کی طرف ان
کا مساوی ہونا بھی مخدوش ہو جاتا۔ اور پھر فوقیت تحتیت کی طرح یہ سب کچھ بدل جاتا۔

اندریں صورت حاصل سخن آں باشد الخ

خاص باید کہ صحیح آں امر انتزاعی تو اں شد چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف مترع شوند ایں امر واضح است آں وضع اگر لازم است چنان کہ در مرکز دائرہ مشہود است یکے در حق دیگرے لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگرے مستغنی است اما بوجہ گرہ بندی امرے خارج یکے ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگر میرود چنانچہ در مثلث کہ بالاء دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مشاہدہ افتد ایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند باز اگر ہر بار حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق چوں اطوار۔ اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز

حاصل کلام یہ ہے کہ دو متخالفین کے درمیان ان کے مقابل ایک امر انتزاعی ہوگا اور ایک خاص وضع ہوگی جس سے اس امر انتزاعی کا انتزاع ہو سکے گا۔ فوق اور تحت کے درمیان ایک وضع ہوگی جس سے فوقیت تحتیت انتزاع کی جائیں گی۔ اگر وہ وضع بدل جائے مثلاً چھت اٹھادی جائے تو فوقیت ختم ہو جائے گی اگر ایسی وضع ہو کہ اس کے اطراف کے ساتھ لازم ہو وہ انتزاعی نہیں بدلیں گے بلکہ اپنی حالت پر رہیں گے۔ جیسے دائرہ اور اس کا مرکزی نقطہ (مرکز)۔ جدھر دائرہ جائے گا ادھر ہی اس کا مرکز بھی جائے گا اس قسم کے لازم کو لازم ذات کہتے ہیں جیسے ممکنات کی نسبت ذات اقدس کے ساتھ اگر طرفین ایک دوسرے سے مستغنی ہوں جیسے ایک مثلث اور دائرہ جو اس کے اوپر ہو یا اس کے اندر۔ ذاتی طور پر دائرہ اور مثلث ایک دوسرے کے لئے کچھ نہیں مگر یہاں ان کا ارتباط ایسا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ ہی رہیں گے ایسے لازم کو لازم منضم کہتے ہیں ورنہ لازم مفارق جیسے چھت اور فرش کے لئے فوقیت اور تحتیت کیونکہ یہ ایک دوسرے سے مستغنی نہیں۔

چوں اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ الخ
گزشتہ بحث امور انتزاعیہ کے اطراف کے بارے میں تھی۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امور انتزاعیہ خود کیا ہیں۔ لہذا ان کی وضاحت ضروری ہے۔ امور انتزاعیہ کے اطراف بعض لازم ہیں اور بعض مفارق مگر انہیں ایک دوسرے کی وصف نہیں کہہ سکتے صرف

واضح شدہ باشد زیرا کہ اطراف امور انتزاعیہ را وصف یک دیگر نتواں گفت البتہ لازم و مفارق میگویند و اگر نمی گویند گویند ماینز در پے گویانیدن نیم۔ امور انتزاعیہ را بہ نسبت اطراف آنها وصف گفتن ہمیں صواب است آرے گا ہے امر انتزاعی را من حیث ہو گیرند آں وقت انتساب و صفت او بہر جانب درست باشد۔ و گا ہے قید تعلق آں یکے از دو طرف در وضع ملحوظ باشد آں وقت اطلاق آں بر ہاں طرف کہ قید تعلق ملحوظ است روا باشد نہ بر ہر طرف۔ بالجملہ ایں امور انتزاعیہ وصف طرفین یا حد الطرفین باشند۔ و حسب استحکام و عدم استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم خوانند

لازم اور مفارق کہیں گے۔ اگر ان کو لازم اور مفارق نہ بھی مانیں تو کوئی حرج نہیں کیونکہ ان کو امور انتزاعیہ کے اطراف کہنا زیادہ صحیح بات ہے۔ مگر ان کی حیثیات مختلف ہیں کبھی من حیث ہو ہو اعتبار کیا جاتا ہے تو اس وقت ان کی نسبت ہر طرف ہو سکتی ہے اور کبھی کبھی کسی خاص کا لحاظ کر کے اعتبار کیا جاتا ہے تو اس صورت میں ان کا انتساب صرف اسی خاص طرف ہوگا اور اسی طرف کی صفت ہوں گے کسی اور طرف کی صفت نہیں ہوں گے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امور انتزاعیہ دونوں کی صفت بھی بن سکتے ہیں اور کسی ایک طرف کے بھی۔ استحکام و عدم استحکام کی وجہ سے لازم و مفارق اور منضم و غیر منضم میں تقسیم ہوں گے۔ لہذا یہ اعتراض کہ پہلی اور پچھلی کلام میں تناقض ہے رفع ہو گیا۔ لیکن اگر کوئی شخص غور و فکر سے کام نہ لے تو وہ اس کلام میں تعارض اور تناقض ہی کہے گا۔

تنبیہ

اول ہم عرض کردہ ام الخ..... حضرت نانو توئی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں اور پھر عرض کئے دیتا ہوں۔ واجب اور ممکن کے درمیان جو اوصاف مشتمل ہوں تو ان کو ایک جیسا خیال نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ممکن میں تمام اوصاف کا ظہور ہوگا جب کہ واجب میں یہ اوصاف بالذات ہوں گے۔ یہ فرق قیاس کے لئے مانع ہے

پس از تدبیر این سخن ان شاء اللہ و عاقل را سخن اوّل و آخرم ہمہ بجائے خود خواہد نمود و اگر تدبیر نافرمودند یا عقل را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم نگویند چه کنند۔ اکنون وقت آن است کہ حمد خدا گویم و قلم اندازم۔

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين واهله وصحبه وذريته وازواجه واهل بيته اجمعين.

تقدم تاخر، فوقیت تحتیت، تنہا ہی لاتا ہی ذاتی طور پر ممکن اور امثال کے لئے نہیں یعنی وجود کے جو حصص ممکنات کے لئے ہیں ان کے لئے یہ صفات بالعرض ہوں گی صرف مشارکت اسی ہوگی۔ ورنہ صفات ذات باری کہاں اور صفات ممکن کہاں۔

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

ایک ہی پیمانہ کے ساتھ دونوں صفات کو ناپنا بالکل غلط اور نا انصافی ہے کیونکہ یہ بات مکمل طور پر واضح ہے کہ ذات باری کے صفات میں تقدم تاخر، فوقیت تحتیت وغیرہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں جب کہ ممکنات میں یہ اوصاف زمان اور مکان کے اعتبار سے ہیں اسی طرح تقدم تاخر علت و معلول والا تقدم تاخر زمانی و مکانی سے مبائن ہے نیز فوقیت تحتیت چیز کے اعتبار سے اور چیز ہے اور مرتبی اور چیز ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اوصاف ذات باری تعالیٰ اور اوصاف ممکنات میں فرق ملحوظ رکھنا اشد ضروری ہے گو صفت کا نام دونوں جگہ ایک ہی ہے مگر دونوں صفات میں وہی فرق ہوگا جو ان کے موصوفات میں ہے۔ یعنی ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں جو فرق ہے۔ وہی فرق ان صفات میں ہے۔ صرف نام کی شراکت کی وجہ سے دھوکہ میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔



مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی زرین ۴۱

قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان

في عالم مائمه مولد وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء

كدر شكوة از ترندی مروی است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم
 ای حکم فدرب العظیم ای من ارحم الراحمین مالک یم الدین و معلوۃ الاسلام علی سبب المسلمین محمد و آل و صحابه کبار
 اما بعد بیکاره بلکه ناکاره محمد قاسم غم منته ذنوبه و سر غمویه بخدمت سرایا بکویت عزیزم مولود
 محلی الدین محمدان جلاله کما یشاء این از سلام سنون ما نخواست کرد و بار پیام جناب منیب
 مفتی حسین احمد صاحب باره تحریر شرح حدیث ابی زرین قال قلت یا رسول الله ان ربنا
 من خلق خلقه قال کان فی عمار مائمه هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه علی الماء که در شکوة ترندی از
 ترندی باوده بدلیه خط الغریز کجوشم رسید و سرایه عرب قحام گردید و چون ازین کوچ تا بلد بودم
 قول ما بجز خموشی چاره ندیدم چون مکرراتن جناب مفتی صاحب لایله و اولم لایله برکات جناب
 گردید سرخیالت بزبانم بودم چه کنم اگر نویسم چه نویسم و اگر نپوشم این رشته نیازا بگو
 بریم زخم مگر چون ضمیمه ام را از اطاعت بخردمان چاره نیست در بسوی عالم نیست بشاوه کرده علم نیست
 گرفتیم و بنام آن خداوند منیف الخیر و الخیر و نقوش بندی خیالاتی که از انطرف بلم ریزد درین اوقات
 آواز نبلوم مگر سابق ایما حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره الغریز و حضرت از سخن علم
 جناب شاه عبدالغریز رحمة الله علیه اقتدای نصیب نه خود میدانم که زمین تا رسا من کجا و اشارت
 عالمیجات این دو عالمیقام کجا بطن بر زمین است که آن ضلیم دور و دوازده خوش خیال من سر
 سنا و با شند اندر صورت بجز این گذارش که چاک فرمایند این دوام دور از راه افتاده را بر باد

و اختتام بر ایمان در گیرنده کبر چه گذارش کنم چون معتسم غمامین ابی ذریعه تسبیح است از پنجمان است
 آوردن سخت مشکل است بخوانم که مقدمه چند پیش از عرض مطلب عرض کنم پس اولین سختی کرد و فوراً گفت
 است این است که و آیات متشابهات و احادیث متشابهه بچون نادانان انبیا که سختی گفته فاسخ
 نشینیم این اطمینان خاطر وقتی می باید که ذهن ما را سازنا بکاران آما بان مقامات و موطون گفته
 این وقت که انکشاف حقایق را سامانی نداده اند اگر می سرزد احتمال ذهن و تخمین می سرزد آری می است
 و سلامت فن حقایق را به طور محمود دشمن ضروری است پس بر احتمالیکه است آید و مخالفت می است
 و سلامت این فن نباشد اگر بر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری به هر دو فتنه طاعت
 بخار آمدنی است و سر این سخن این است که تشابهات را متشابهات ازان گفته اند که حق شبیه
 باطل و احتمال مقصود و شبیه بغیه مقصود میگردد و یا انکه آیتی را بابت دیگر و حدیثی را بحدیثی دیگر تفسیر
 نماید کرده اند و نظر برین با هم و اگر تشابه و متناظر باشند اگر اصل است مثلش بداله فوق ای بیم یا
 الرحمن علی العرش استوی و هم حدیث مشار الیهها است چه اینهمه نصوص مشابیه ذات و صفات
 و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات و لالت داند و بدالالت
 لیس کشکله شی و هو السبع البعیر و هم بشهادت و دلائل عقلیه از مسلمان است که درین چنین امور بجز مشابیه
 همی شبیهی و اگر ثانی است مثلش آیه اذ قال ربک للماکمه انی باصل فی الارض
 خلیف و آیه و اذ قلنا للماکمه سجدا و الاوم با آیه و اذ اخذناه میثاق لیسین لا اتیکم من کتاب حکمت
 ثم جاکم رسول صدق لما سکتم لیسین و تفسیر و آیه و ما کان محمد ابا احد من جاکم و لکن سورا
 و نام این است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی جمله مقتضیات اولی مویذات اوست لیسین
 درین مجال احتمال سبویه حضرت آدم علیه السلام نیز موجب و در موجدان بود آیه اولی دفع این هم
 فرود آمد و اشاره به نیابت و سجودیت بالعرض که همانا مفاد قبله باشد نمودند بجا خلافت مقتضی آن است
 که هر شیون نیب و متخلف حسب لیاقت و خلیفه در آیند و این سجودیت سومیان است و سجودیت
 باعتبار نفس مفهومی عام بود سجودیت ذاتی باشد یا عنسی خلافت بحمل بالعرض فرود آورد و همچنین اخذ می باشد

میا در شیرین است انبیا و علیهم السلام بجزرت خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم روی نیاز سے با پیر و
 جبرئیل معلوم نبود حضور خاتم النبیین از سر جو گردانید و دشمنان خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ و جز
 بود مفاد و آید و او اخذ فیہ شیاق النبیین احوال مخالف مقصود از میان برداشت مگر هر چه با با
 ت متشابهات و احادیث متشابهہ غلط حوام و مرلت اہم باشد نتوان گفت که اشال با
 بکلان با حقیقت اہم و مقصود شارح رسیدیم و گوهر کنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم کہ این
 سبب و همچو آیات و احادیث جز انبیا کریم علیہم السلام یا سخنان فی علم از اتباع ایشان
 کرت نظر مود اندازی گاہ باشد کہ کودک نادان بخلط برہفتہ تیری بدین سبب تفسیر علم
 و جز انبیا کریم علیہم السلام یا سخنان فی علم حوام اند و خود عقاد و با بجزم وطنیان قلبی باشند اما
 پس از آنکہ مسلمات عقاید بدیہیات این فن ملحوظ داشته باشند دفع او نام طمانت و سوت
 گفته بہترین قسم اقول تصور است سخن عویم انیکہ عالم غیب شہادت را با همچنان مطابق بیدار با
 نہ پشت کہ روح و بین با مطابق یکدیگر می بینیم یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ انظر ستور بود
 ہستہ جہانی انظر از چشم و گوش بظہور آمد مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را چشم و گوش ظاہری
 ہماس نشان کرد و جگہ ہلن سان تلاوت خاک و عالم پاک است کہ جسم و روح بود و همچنین کلمات
 عالم غیب با بجمال عالم شہادت نیا میرود و جز اشتراک ہی تصور نیا فرسود با بجمالیہ غیب ابروی
 دیگر ہستہ ہلن و آفتابی دیگر ہستہ کمال فہم ازین مثال کہ مثال مرخود فہمید باشند کہ چنانکہ
 مطابق کمالات انسانی ہلن اوصاف و صفاتی ہست و این اوصاف جسمانی را بوجہ عود و نظر
 ہلن کمالات مجازا و بالعرض سمح و بصیر نام نہاد و ایم همچنان و کمالات متعارفہ عالم غیب عالم شہادت
 حقیقت نظر ہست و انظر پر قرہ ہلن حقیقت سرا یہ این اطلاق مجازی و عرضی است نہ
 انیکہ حقیقت این ہست کہ انظر و دید و دانستیم و انظر مجاز چنانکہ در خیال اکثر انبا و روزگار
 ہلن کہ این باشد سخن سویم انیکہ کس آفتاب کہ آفتابہ افتد و همچنین ہر چه انچنین باشد من آفتاب ہلن
 گفت مگر انہیہ شکل ہلن ہست و نور ہلن غرض ہر مرتبہ شکل ہست اگر باشد در شکل تعدو باشد

عنه اگر چه هر مرتبه تعدد و تباکن بر عکس با اهل خود چه علقه بود و باز که نام جزا صل غویا
 و در بیان حالت کند حکایت آن باشد تفصیل این مجال بقدر ضرورت انشاء الله در احوال
 آئینه به خط خامه و اینجا نقطه ایست که در مراد مناظر و مناظر هر حصولی برسی منظور
 و ظاهر نبات خود باشد نه بشهر خود مگر حصول مشکل در رایا نباشد آری اشکال سلیمان سیر و حرکت است
 پس خود آفتاب منسوخ شکل معلوم از روی انفرادی خانه آئینه عار باشد شکل خود را که نصب
 روییت مواقع طلعت آبا و بران تعین دارد روانه کند تا همکارای خود از نور و افاضه حرارت مسدود
 باشد فرق شدت وضع باشد لیکن نسبت مگون بین و آسمان اگر بیند بلا تفاوت باشد و
 قوت است که اصل آفتاب در نور افشان و نور اصل آسمان زمین بود اما این چه توه و عکس آفتاب
 است و دیگریم که بسیار کبیر المقدار عظیم اشان همچو آفتاب عالمین و جهان که عظمت مقدار هر یک
 ازین اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینه تجلی شوند که بعد از اگر در اوس سفیر دارد و شانی اگر
 دارد پس حقیر در قیام و قرار خود محتاج زمین آسمان و غیره اجسام عظام و اوس که خواستی پرس که این
 را در آئینه خواهم گفت و این طرف آن قرار خواهد داد و تقریباً این عکس کائینه باین که تا همی عرض ملاحظه
 و این یکی ضخامت چه قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و با اینها کردت پشت آئینه برینهای
 و نشان و اثری از آن هست و آن تجلیات نمی یابیم خود بخود اعتراف باین امر لازم است که احاطه
 آفتاب غیره را مثلاً با حلال آئینه که با تجلیات اجسام عظام دارد و بجز آنکه اکسی شکر است در عالم
 متبادره که در ظروف و ظروفات جسمانی باشد ضرورت که ظرف از منظر و منظر ماریح بود
 و اینها تجلیات بسا اوقات تصدیق عکس باشد احاطه جسمانی که اجسام را با هم در یک باشد ضرورت
 که در هر یک بیست و یکم ذکر بود آنرا بگذارد و در ظرف خود را در اجسام تجلیات حرکت تجلی از حیث
 مکان آنی خود ضرورت است در احاطه متبادره و در آن احاطه منصرف محیط ظرف توان نمودن
 تجلیات ممکن است که بگوید تجلی و ظاهر محیط جلوه نگاه منظر خود هم بود یعنی که اگر کسی از شش آئینه
 ساخته در وسط مکانی گذارد جهت ستر آن مکان و آن کعب جلوه خواهد نمود و این کعب بطوریکه

و شکر کرده ام محیط آن شوم گفتم که اینها اینهمه اصل آن مکان و آن کعبه اگر منظر ملاحظه بالعرض
 مکان محیط است و کعبه کور محیط چنانچه در احاطه مبارکه استقرار می یابد پس جزو محیط
 باشد. بر طبق آن گفتم از دیوانه گرفته تا خالقان بر رسیدیم در این قضیه اتفاق است اما
 در احاطه تجلی چنانکه احاطه از طرفین با مبارکین مختلفین باشد ممکن است که اصل تجلی ظاهر اگر چه محیط
 عبودیت گاه و نظیر معلوم و سببها محیطات باشد از درستی قابل استوار و معلوم گاه و نظیر باطل و نگاه
 و نظیر بودیم کعبه مکان این نظریه قابل گفتار بودیم که اصل مکان کعبه هم و غیره آثار الهیه است
 محیط و شکل است. اما در صورتی که بقدر خاصه این تجلی را نیز در باطن آیه استقرار دارد و
 در حرم انسانی که با نظرها در معانی است چه حیات جسم طفیل روح است نه بلاذات استقرار روح
 حضورنا من است دل آگویی که منصفه صورتی است ابداع ارادانی که تجلی است تجرد و اینهمه حاصل
 روحانی با انسان بر محرم خود است نتوان گفت که در صورت استقرار روح بدیاع یا دل معنی روگیر
 اما احاطه روحانی به حدیقه عاقلان و کل چون به استماع اجتماع جسم احاطه عام و استقرار حضورنا من در
 طریق خاص حقیقت طرفین بود هر که هم حقیقت شناسان را خود نمیدانند که اگر محیط و محاط متفق و متحر
 است استقرار هر دو از جسم جسم باشد استماع احاطه عام و استقرار خاص متسع باشد و اگر یکی همان زمین
 است که گشته از پیشتر بر روی زمین حادث شده است مورد اینچنین نیز نگوییم توان شد چنانچه از
 شد هر طرفین این تصور بر نفس است نه روح انسانی بود از پیشتر بقیة حقیقت ظهور و کسب
 اگر چه متباین بود علم اول بود چه تحقیقش چون شکل صورت و قد قامت است که مورد فعل اینهمه
 آتش بود که در عالم تجلی بر روی زمین بدید با این نیز بخیر کشید چون تزیین خداوند پاک که از
 روح و کسب غایت هم نوبت است بدون بدیاع غیر متناهی فرزون تربیت مکان ختمه تمام هر جا
 چگونه در کسب استماع باشد ای پیشتر گفتم که حقایق عالم غیب با حقایق عالم شهادت جز اشتراک
 ای اشتراکی نیست این سخن را بر ما محو با بدیعت در هر دو جهت عالم غیب است در وطن باطن
 در این عالم که شهادت ظهور آن باشد این تفاوت را محو داشته همان ثبوت توصیف بود

که در عالم امکان مشاهده می‌شود در مطلق در جواب حکم باید فرمود که هیچ اندیشه نباید کرد که نیاید از مفسر مذهب
 همان مقیاس یکی برد دیگر بود چون آن نیست یا نیم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بود تفاوت
 در بطون و الالیش و شتره با این اشتراک هیچ اشتراک نیست مکان زمان هر دو محیط منظر و فضا خود باشند
 مگر اعطای یکی را با اعطای دیگر قیاس نتوان کرد آن چه اندازه همه کون مکان عالم امکان را در دستگیر
 دیدنی که این نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بعد وسعت کین باشد چنانچه
 روح محیط بدن است و عقل از زمین محیط معلومات در وجود محیط موجودات خط است در این محیط چنانچه
 محیط سطح باشد و همچنین سطح محیط جسم مگر مریه است که اعطای هر یکی بر یک دیگر است ازین کمال
 بی تفاوت دیگر اوصاف توان بود و خیال هر دو اصل محکم توان بست چون ازین جهت
 معروضه فرغت یا تقسیم وقت آن است که از اصل مطلب نیز سراییم عاقل را با ابر را گویند مگر همیشه گفته هم
 که غیب ابری و آبی دیگر است آسمان آفتابی دیگر است درین عالم اگر این است که زیر آسمان بالا
 زمین است در عالم غیب بطون که مطلق خوب است آن وجود نسبت را با گفت که زیر مرتبه ذات است
 که منسج صفات فاعلات باشد و بالا مرتبه منفعلات یعنی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم
 ذات است و هر حقیقتی عدسی که بینی یکی از آثار است چنانکه نشو و نما و نباتات با نیزش نیزش این
 ابر است فالیش همکانات با نیزش تنزل آن بر خیرات و برکات و چون باشد الوجود خیر که چنانکه
 اولین سامان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این وجود است که بان
 اشاره کرده ام چه مواد اول همون است و هر مواد است از اتباع او و ازینجا است که هر صفت در هر
 خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی در یک ماده اول بود می بیند شکستنی منتجب
 گردیدی اندرین صورت اگر وجود را موزوم و صفات وجودیه را لازم ذات او خوانیم بجا باشد که اگر
 عقل با یک مین داشته باشد خود نداشته باشد که وصف صادره بهر تکمیل هر صورت مطلوب است ازین حکم
 صد و خود بلا تقدیر دالت دارد که هر صورت معدن اوصاف است اندر صورت هر صورت در کمال
 خود محتاج اوصاف ذاتیه و لوازم ذات خود نباشد ازین اوصاف لوازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشد نظر برین اگر اوصاف بحقیقت اطلاق و تجرید بر نظر کشند هر دو مرتبه ذات ثابت
 ضروری است و اگر بحقیقت تنزل تصور شود که در مرتبه وصفیت بود و بحال کنیم سلب این از مرتبه ذات لکن
 شرح این معنی است که بسط بخوابد در کلمات شکله مراتب سافله و متوسطا بین دو عدم باشند یعنی
 فوقانی دوم عدم تخالی عدم تخالی از ذات نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال است و از مرتبه
 که مکتب از آفتاب دور و در عرفنا آنرا دو پدید گویند و عدم دارد یکی تخالی که در ذات نیست چه
 نتوان گفت که زمین در مرتبه ذات این نور دارد و دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیة نور یعنی شعاع
 مستطیل و آن نور طامس که جرم آفتاب بود و از آنرا آن ضروری است همه دانند که اطلاق در مرتبه
 بران مراتب غلط است پس چنانکه عدم تخالی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال
 شعاع و نور طامس آفتاب در مرتبه که از اینجا دانسته باشند که اطلاق هم مقصد خیر و صفات تا
 بان مراتب و جهت که موصوف بعد در باشند و در پیش آنکه وضع این است و بهر این مراتب است بلکه
 آن در مراتب فوقانی هم بخیلان منسوب باشد که در مراتب تخالی غرض چنانکه در مرتبه شعاع امر به است
 همین بسط از مراتب عالیة و سافله حتی که از اطلاقش بر مراتب عالیة درست است زیرا بر مراتب سافله
 بخیلان صفات معلوم تصور باید کرد و چنانکه در ذات کمال هر چه شعاع است در مراتب عالیة
 در مرتبه اتم موجود است همچنین موجود و تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بودن آنها
 خود بر این قدر نشانده است و در مرتبه عالی از مراتب آنها که همان مرتبه ذات باشد و چه اکل و اتم باشد
 از اینجا خوش نمیشود که در مرتبه دیگر در صورت احوال مرتبه دیگر از مرتبه ذات لازم می آید یعنی بخیلان
 و او با هم حرام اینها میگردد که اگر مرتبه صفات هم تجرید کرده شود غلظت ذات از صفات کمال لازم
 خواهد اما از اول مندرج باید فهمید چه عدم صفات فوقانی صورت نقص نیست این هم ماشی از آن است
 که عدم فوقانی را بر عدم تخالی قیاس کرده اند و تصور مرتبه بعد در کلمات ذات نیست بلکه اگر این
 مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیا و اول فرود آورده باشند غرض چنانکه مراتب سافله از صفات
 بجای آنها بخیلان نفس شمرده میشود و همین مرتبه صفات را همانا مرتبه ذات منزهة ناقص یا غیر مرتبه ذات

نباید گفت که مرتبه صفات بیکمیل مرتبه ذات است و بر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت فخرها
 از فرم خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و سهل کمال صفات خالی
 از ان البته مرتبه بعد در اگر مطلوب است بیکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چون
 نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستقار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبه بعد مساوی
 نبود تحقق ممکنات اصوات از کجا آید بنا بر عرض صفات عرض همه بر صدور لوازم ذات
 از لزوم است اگر شال مطلوب است قصه عرض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عرض حرارت بر آب
 از آتش و همچنین دیگر عوارض معرفت با دیده که در جمله عوارض و عرضات یک مرتبه متوسط
 مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض از عرض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن تبیین
 مرتبه صدور است که از موصوف بالذات صادر شده تا مبر عرض میرسد اگر این مرتبه یعنی شعله خارج
 و حرارت خارج در میان نباشد عرض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نباشد نظر برین این مرتبه را
 اگر بزرگ متوسط خوانیم بجاست ازین تقریر بلیل دیگر صحبت قول سکلمین تنبیه شد و باشد مگر ظاهر است
 که در صورت عرضی هکذا تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از مبادل ضروری است و بظاهراست
 که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات و نه اگر چه و آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق
 چه معنی داشته چه لوازم ذات را التکاک نباشد با جمله هر صنفی و حقیقتی که در ممکنات اقرار کنند و اقرار
 صدور آن از ذات باری خرا هم ضروری است چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض با وجود
 موصوف بالذات اول ضرور بگویم یعنی میدانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها سبق است پس
 که وجود موصوف به ثبوت محمول یعنی به ثبوت صفت به موصوف وجود موصوف ضرور اقا و نظیر آن
 معین با کیفیت که صدور وجود نیز از انظار پیشتر از صدور دیگر اصناف است و نظیرین اگر این
 وجود را نه باطل ممکنات را با بر ما فر گرفته صادر اول با وجود نسبت خوانیم بجا باشد مگر این خیال
 را مطابق بیوم و جزو جمیع الوجه است علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق
 چنانچه از شانزدهم میسر روشن می شود و اقرار و امر ضروری است یکی آنکه این صفت وجودی که گوییم

البگو علم است و دیگر آنکه انوار وجودی بی کیفیت بی رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیفیت و ادیان شرح
 این سما و تفصیل این اجمال آنکه سوائی وجود بر صفتی را که گیرند بالادان عامی باشد و اگر چه در بعضی
 مورد بود مگر وجود را باید دید که زیر صفتی خاصتر از وجود سر نیاز خم کرده خود بیسی است که بالار وجود
 در مرتبه ثبوت و تحقق واقعی حقیقی نیست که نه محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست نگر از نزاع شرع
 و اینک مفهوم را مثلاً خاصتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و از نزاعیه است نه واقعیه خاصه
 مفهومیست خود گواه این بیان است اندین صورت وجود را وجهی حدی و پایانی نباشد و
 انوار عامی بالار اولاً از آنچه محدود چیزی خود است و از آنکه خواهد بود و نقل محدود و کما عاقلان
 نیست و با جابان تا نداریم عرض محدود و تعیین مشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با هم
 بخان است و کردار و حقوق با تحت یا تحت با فوق و سوائی این بر دو دیگر اضافیات است
 خود آری صفات دیگر اگر وجهی غیر تناسبی باشند وجهی تناسبی نیز در این بدان اند و در آن غیر
 تناسبی مساقتین بجانب از من جنب ساقین تناسبی است و بجانب قاعده لاتناسبی و وجه این تناسبی
 و لاتناسبی با تناسبتین مختلفین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخل و دیگر صفات زیر وجود
 که جانب است و منحرف و صفات است شام برین است که درین جانب تناسبی است و خصوصاً
 از آن دلیل آن است که در هر سه و خود... کم از کم صفت دیگر هم دارند و نه خصوصاً که با قطع
 وسیع باشد مگر نه صورت بند آری اگر بجانب عرض که جهت سافل و طرف قاعده و آن منحرف
 است بگرند نظر با این لاتناسبی که در هیچ کلی که وصفی از اوصاف باشد و افراد آن صفات
 آن افراد و صفات را صدی و پایانی نیست بلاتناسبی را جانب بی می بریم و هم وجه شبه صفات
 اما صلا وجود بر او می دیایم چه مندا و نیز همین طوری باشد که گنجایش افزایش و لاتناسبی نقل
 یکجانب عینی جانب قاعده باشد نه درجات دیگر و پدید است که سوائی او به شکل از اشکال در خود
 افزایش و لاتناسبی در هیچ جانب نباشد بقصد وجود جمیع الوجوه و علی العموم و علی الاطلاق عام
 است و صفات دیگر اگر یک جهت عام از جهت دیگر خاص نیز باشد نظر برین در حقیقت است

باید که از دیگر مشارکات آنرا تمیز دهد پیدا است که ممیزات از اقسام کیفیت باشند و چشم انبیا و جنس
 بی تقطیع از وسیع صورت نه بند و پس از تقطیع حاصل تقطیع همون صورت حاصل باشد که از اقران
 وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید که باقران سطح اندرون دایره و عدم آن عمیق سطح برونی
 شکل دایره پیدا آید باقی مانده اند که در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد قابل نیست
 که عاقلی اصل فرماید کس نمیداند که سطح اندرون ساین سطح برونی است در آن ساین این این بر این
 آینه ان بر این این تباين عدم تصادق خود دلیل آنست که درین معنی م آن دوران مع این خوف
 است و نه وجود این دوران وجودان درین نهم درکی است در نه ارتفاع نقیضین یا مالی حکم
 نقیضین لازم آید و هر گاه کسی ازین قدر بی کیفیت بودن انوار وجود و کیفیت بودن انوار دیگر
 صفات بر منجح پوست گمر که برین قدر اعتراف خواهد کرد چه بی رنگی ان انوار و رنگینی انوار
 دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیفیت عارض گویند که هر معروض ازین ناگزیر است
 چه معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از فضالین وجود است چنانکه بدلیل ما ضمه واضح شده است
 وارو عدم اطلاق ذاتی خود ستانم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن
 نباشند پس هر چه در مرتبه ذات اوست حاجت طلبان ندارد که باین حساب سخن است
 و آنچه از صفات او بر او است در حصول آن نظر بدگیران دارد و میدانی که در معروضیت
 ازین چه باشد آری عوام همین کیفیت اجسام را رنگ گویند مگر بیشتر گفته ام غیب ابری دابی
 دیگر است بالجمله انوار وجودی کیفیت باشند و انوار دیگر صفات با کیفیت لیکن از آنجا که در عالم غیب
 و عالم شهادت همانان تقابل و تماکس است که در عالم ارواح و عالم اجسام اگر در روح قوت
 با صره نهاد جسم با مقابل اش چشم دادند درین تقابل مناسب حال تطابق محو و معرفی مانده
 کیفیات انوار با کیفیات اجسام تقابل تطابق باشد و چون باشد در عالم اجسام آن نور آفتاب باشد
 یا نور دیگران با وجود کور در کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است
 که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام کشف میشوند و در وجود کور کیفیات حقایق علم خداوند که

از ظلمت عدم بظهور وجود مشرف میشوند نظر برین کیفیات این عالم انیز با کیفیات این
عالم تطابق و توافق می باید و بجا ظاهرین توافق و تشابه در مرتبه تجلی که همانا بحساب
روایه و مراتب است انکشاف پیرایه مناسب مطابق خواهد بود و حسب تعلق سرج و سنور
ظهور خواهد نمود لیکن چنانکه از الیوان عالم اجسام رنگ سیاه را قریب خاص است به بی کیفی چه
اشاره بظلمت کند که همه کیفیات در انجا رو بظلمت می باید که انوار وجود در پیرایه سیاه
طالب ظهور کنند برین تقدیر عمارت سنی ابرسیا و بودن آن زیاده در چسبان شدن کلام شایع
بر صفت الامر مذکور و بجز در خلق شدن پس ازین هر که فهم سلیم دارد باین قدر خودی خواهد بود که چنانچه
ظهور نباتات متوسط به نزول باران است که همانا اجزای ابر باشند همچنین ظهور حقایق علمی از
که در مرتبه بطون روی خود ستور و شهند اگر متوسط و مربوط است به تنزل وجود و در صورت خود
و پیدا است که وجود پس از تنزل حقه از وجود باشد غرض از هر مظهر که بیند اطلاع عمارت سنی ابرسیا
بر وجود منبسط با عبا و صحیح و درست است باقی مانند انیا که حقیقت و کدام جانب است امر
است مختلف فیہ عوام انظر حقیقت دانند و انظر مجاز و اهل حقیقت در اوصاف حقیقت
را بهر نظر مسلم نازند و مجاز را بهر نظر گذارند و در اسرار و در و جانب حقیقت نند
و این بدان مذکر که هر دو با جامه و غیره مفهومات را که از اقسام اسماست در اوصاف نبات
خود و اوصاف خاص مطلوب نیست از هر مظهر و همان که باشد انگر که است چیز دیگر نباید گفت مثلاً
نسبه اگر این تصحیح بگیرد همان سان کسی با انگر که باشد که این صورت غرض بر بار چه تنزیب
سعی باوست با این خیال تلاق عمارت سنی ابرسیا این عالم حقیقی است و هم بر آن موجودی که
وجود اوصاف که نند مختلف این نیست که عرض کرده شد و جهش این است که مفهوم و صفت مفهوم
همانی است که در تحتل خود محتاج دیگران باشد پس در تیار و مفهوم و سعی این اوصاف بطور
و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست در تمسک نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار از اوصاف
کنند و وقت از اوصاف شمولش نشاید پس مفهوم که موضوع مقابله ذات با بحیثیت انقطاع

از دیگر سخنان است باشد از انجمله ایما را باید دست نه انجمله اوصاف چون در اطلاق همار بر وجود
 اگر ملحوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پدید است اگر این سه همان مفهوم عمار را انجمله اسما شده
 چه گناه باشد چون از بیان این لوق بار یک سبک و شش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر
 مطالب ضروری می باید گفت لوازم ذات مظهر ذات باشد ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی
 بود شرح این سما این است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان
 کرد اول هر معلوم را که چنین باشد بخورنگارند که صورت ادراک آن حیثیت انجمله در کلمات حکمت
 همه مشهور تر است شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشد بشهود جسم
 نرسد چنانچه بدیهی است چون حال و این است که قوت و ادراک از ادراک ان من حیث مخرج
 است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بجا برده باید دید که از راه چشم
 رنگ و شکل ادراک از راه دست یعنی لمس سوار رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و نیست و نیست
 و غیره اوصاف که هم از عوارض و لوازم او باشد چیزی دیگر محسوس نگیرد و همچنین دیگر طرز
 ادراک و احساس را باید فهمید القصد ذات جسم را جدا گانه از این اوصاف و معانی ادراک باشد
 چون ذات او انجمن است ذوات دیگران بدرجه اولی همچنین باشد دوم ذوات ممکنات
 را بر توه و فیض ذات واجب تعالی و تقدس باید فهمید و صفات ممکنات را بر توه صفات
 واجب تعالی و تقدس هر یک بر توه همچنین هم اسم خود علم بر توه علم و قدرت بر توه قدرت
 چنانکه از آفتاب نور و از آتش شعله حرارت بدیگران رسد همچنین از خزان مختلفه موطن و جو
 اجناس مختلفه ممکنات رسد این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و
 از ذات صفات اندر می صورت ضروری است که هر چه از آن طرف آید بر همان حال خود باشد که داشت
 چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل انتقال مکان متبدل شدن نتواند مگر هر جا که باشد عاقل
 باشد و آب هر جا که باشد طلب و بارو باشد مگر پدید است که پیش ذات صفات را نور می ظهور
 نباشد اگر چه نور ظهور آنها همه ناشی از ان بودن یعنی که نور قمر و کواکب متفاوت از نور شمس است

۱۱. پیش نور منور نور کو اکب آنچه ظهور و چه نور و چون محل انجمن است تو فتح اوداک
 و احساسات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نور علی است که بوقوع آن
 اشیا را پیش عقل مد رک چنان ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب شکل و انواران جسم را ظهور
 میسر آید مگر طایفه است که درین وقوع انوار بر اجسام شلادوت شکل آن جسم مد باطن آن نور
 ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق نور همین است باشد و ان جسم مفعول
 لیکن آنکه نظر سائب رو خود میداند که تولد این شکل مد باطن نور وقتی متعصب است که مفعول
 با از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا هر دو نور بهم پیوسته یک شی تسلسل خواهد گردید
 یا صفت و اقوی مضمحل و ستلاشی خواهد شد مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ و یک کمان
 بهم کرده بنگزند که هر دو نور بهم پیوسته یک نور گردید مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب
 نور کو اکب را که در نور بهم باشد پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کو اکب در نور
 آفتاب مضمحل و ستلاشی شد در مثال اول زمانی اگر فرق مطلوب است این است که نور چراغ
 بهم پیوسته نور شدید یگارد و نور کو اکب نور آفتاب بهم شده شد می شود و وجه این است که
 نور چراغ نور علی است مستقل از یکدیگر مستغلو نبود نور کو اکب نور مستقل نیست بلکه همان نور
 آفتاب است که وقت خفا در آفتاب محسوس میشود لیکن طایفه است که وفات و لوازم آن
 همان نسبت است که در نور آفتاب نور کو اکب و تمهیداً از آن نظر بدین قطع امید
 فاعل از لوازم آن ضروری است و اگر همین خاطر مثال مطلوب باشد انیک چراغ و نور او
 موجود است هر چند اول به نور چراغ که حاصل جرم آن است مابقی از نور چراغ از آن
 شده مستطیل نماید بدین سبب هم مکان صحت شکل یک مد باطن دیگری پیدا شود و یک چراغ
 چراغ را در سبب نهاده بر بالا پیش سرپوشانند پس میساید و اندراج و اندماج شعاعها رخسار
 در شکل چراغ ضعیف شعاعها و اقوی بودن نور شعاع بدین می نشیند و بعضی می پیوندند که اگر نور
 شعاع از مد باطن شکل زرد نور شعاع مضمحل و ستلاشی شود اندر نظیر است ان توقع را بجه سامان

باقی ماند اینکه نور خارج را در باطن بزود چه ضرورتی به مفعولیت ان مفعولیت نور را بخد یا
 مفعولیت عدم وقوع نور و علم بهم اروض ضروری است نه دخل آن در آن جواب این هم این است
 که از وقوع بر آن اگر مدک میشود شکل معروض مدک میشود نه حقیقت آن ادراک حقیقت اگر
 متوجهم است بدخول آن در آن مفعولیت نه بوقوع آن بر آن چون انیتد مسلم شد ادراک
 ذوات عالم امکان هم از صفت علم که ممکنات عینا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم
 و عجب چه رساند زنی صورت بجز اذوات را در صفات تجلی و ظاهر نیز از صفات با
 منطبه و جلوه نگاه و مرآة ان خوانند احتمالی و اگر نباشد و جابین انحصار این است که ادراک نفس
 ذات از ممکنات شد اما اگر اذوات صفات را اشمال التباس ضروری است و بدین سبب
 حدوث شکل در باطن صفات فاتیبه بر مقدار ذات لازم بود و ما همین شکل ادراک را سببی
 است چنانچه عرض کرده شد مگر در مضمورت الطباق باطن صفات بر ظاهر ذات همچنان
 که در قالب مقلوب بود و پدید است که ازین انطباق شکل ذات بجنسها در باطن صفات منطبه
 شود غایت مانی اباب شکلی که عارض بر ظاهر ذات است و شکلی که عارض در باطن صفات
 ملاصق یکدیگر باشند مگر از آنجا که در انطباق بعد یا اتصال اشراط نباید کرد در انطباق هم گنجایش
 نامل نبود و ما همین انطباق را تجلی گوئیم در اینجا است که چنانکه وقت تجلی اشکال در آئینه محوق و
 عروض رنگ آئینه بان اشکال ضروری است همچنان محوق رنگ صفات بان شکل منطبه
 باشد چنانچه بدیهی است چون ازین همه فرغت دست داد سخن دیگر باید گفت انطباق اشکال
 چنانکه در مرآه یا رکیه باشد همچنان در مرآه یا رصنیر شکل منطبه در هر دو صورت همان است و از اینجا
 که در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقدار مرآه یا در مقدار صورت
 منطبه هم تفاوت پدید آید در آئینه مسمی باری یا ساوکی آن شکل انسانی پس صنغیر نماید و در
 آئینه کمان کبیر نظیرین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات خاصه در صفات دیگر
 که تحقق آنها جهان دلیل که بر تحقق تجلی در ساو اول دلالت دارد ضروری است تسلیم است عظم و کبر و

و از همه تجلیات سبعی و اقدم و چون عظمیات ربانی همین صفات فاعله اند که در مراتب ممکنات
ظهور دارند و وجود فاعلشن از دیگر صفات فاعله اعلی و اشرف است و چون همه صفات در سلسله صفات
وجود اند چنانکه بیشتر بان اشاره کرده ام و اشترط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمده باشد
است بهر آن و حقیقت افاضه جمله صفات تابع افاضه وجود بود و افاضه وجود تابع فاعله
و دیگر صفات تبرز نظر برین وجود خاتم الفاضیات بود که بالا ران فاعله می گرفت مگر چون
او تالی همین فاعله را محط را بشناسد تجلی را که افاضه وجود متعلق است یعنی نسبت با او اگر
رب خوانند بجا و درست بود و بالا تر ازین معنی در مرتبه ذات این وصف را بدین بچنان است
که در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همین قدر تجویز کنند که در مرتبه شعاع بود عرض مرتبه ذات
ازین وصف بهم عاودار و این وقت ظرفیت که از لفظ این درین حدیث مفهوم بود موجه گردید
باقی و باره تجلیش و عدم تجلیش ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم آنچه عرض کردنی بود
چیز عرض کرده شد حاجت مکرر نیست مگر شاید گویی که در مرتبه ذات بحت و صرفت جعلی
صورت کجا تا تجلیش در پرده لوازم ذات ایمان آورده شود توجیه این سخن باید کرد تا این
مضمون معین و باز بدین آید نظر برین سخن مبعض بیان میکنم هر صفت را از صفات وجودیه
از علم قدرت و غیره و در مرتبه باشد یکی بالقوت دوم بالفعل مگر بعضی مواقع فعلیت این
که چنان تعلقات اینها بفعولات و مضاف الیه خود باشد محتاج شراط خارجی هم باشد و بعضی
لوقات ارکان ضامتی که وقت فعلیت باشد به فراهم مقام خود وجودی باشد و بعضی باینجه ضرورت شراط
تجاریه میسرند مثلا تن زمین بافتاب و سلسل موقوف بر افتاب نور خارج از زمین است اگر افتاب
از استواری فاعل گویند زمین را منور یعنی مفعول نزد متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت نور
زمین دست یامان آفتاب زمین پرده بود بمنزله اضافت باشد که بهر دو طرف ترخ دارد و در تمام
ازین حالین است که این نیز در مقام ضاف است یا اضافت درین مقام است نه اینکه همین
ضافت است و بدینست که تسلیم این بر ضرورتی است چنانکه همان مرتبه بالقوت است که اینها

مبدأ تنویر باشد و مرتبه بالقوت با همه دانند که بهر دو طرف رجا ط ضروری است و این ارتباط
 طرفین خبر از عدم تمامیت کمال میدرکائین نشان نسبت است نه نشان ذوات مستغنیات با جمله
 اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر هنوز بصیغه فاعل همین نور است اصناف تنویر یا بمن نور و
 زمین باشد و آفتاب قیم نور بهر حال آفتاب اهل مضاف گویند یا علت مضاف اصناف
 تنویر از آن ناگزیر است و همچنین بنور خارج متصل و ازین تملیک قاعده انصافیت طرفین ^ف
 برسم نشود این سخن اینجا سطر ادسی بود اگر خواسته خداست و ضرورت اقتاد و بحمل دیگر تمام
 کرده خواهد شد سخن که اینجا لغتی است می باید گفت این امکان شش گاه می فراموش باشند عینی تقابل
 خود موجود باشند که مفاد آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی بمقام خود نباشند یعنی مقابل
 یکدیگر نباشند مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بقا بله زمین یا حاجت بزود زمین بوجه آفتاب
 و باین ترکیب سامان اصناف را فراموش کنند با جمله بعد فرامی سامان فعلیه صفتی فعلیه آن ^ن
 است اکنون مقدمه دیگر که عرض کرده آمد ام یاد میدهم هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع علم
 علم و قدرت و غیره صفات اند در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه بدان سوسطن
 مننون است چنانچه اهل فہم را از تقریر اشاره احقر گذشت خوبتر بدین شدت باشد اشارت
 و پدید است که تنویر زمین با آفتاب بحقیقت تنزل مرتبه نیست چه حاصلش صفت نور است که اشاره
 بکمی و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در نور تنویر نباشد بلکه تنویر ارض سوط و متعلق
 باصل نور است همین سامان صفات باری عوامه خیال باید فرمود اندر بصورت بصفت
 علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد تنزل در میسی است که اصل آن چنداگر در
 مرتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات حائل گنج
 مائل نماید چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود اگر کاشف شود آن موجود باز بمقام
 است نه غیبت تا ضرورت شرایط خارجی از توجه و تقابل فدیچه تقابل توجه همه بغرض حضور
 و رفع حجاب مطلوب باشد همه سامان بمقام خود ایاز ذات تا ذات فاصل و بعد نبود تا در جمیع حالات

و گران افتد با اینکه آنوقت غیر انامی است ز نشانی پس در سیمیه است و جلالت و جباب چه سخن
 دارد علامه برین حکم توجه که همانا ارادونا حاصل است بر لیلی که عرض کرده شد و ازل موجود
 بنظر آنچه در خور توجه باشد حاضر غیر انامی است ز نشانی تا احتمال تعلق بدگران باشد
 و منظره صرف توجه با بنابر عدم القیاسات با بنظر شود غرض اگر توجه را شرط علم کند سادگان
 تعلیت آن نیز سیمیه فراموش کنون حالت منتظره چه باشد اگر تا مل است فقط این است که بر
 نهایت را حاشیتین متخالفین می باید اگر تغایر حقیقی است فبها ورنه تغایر اعتباری است
 باید کرد مگر آنکه سید اند خود سید اند تغایر اعتباری خود مستلزم تحقق تغایر حقیقی است یعنی تغایر
 اعتباری را باید که سوائی متخالف بالا اعتبار دو امر دیگر متخالف بالذات باشند زیرا که تغایر اعتباری
 نام تغایر ذاتی باشد و حاصلش این باشد که این یک شخص مثلا با عنایت فرس نوبت است
 و با عنایت سقن تحت بود اعتبار دو وصف دارد و اینجا ظاهر است که سوار ذات با برکات
 دیگری نیست - یک نه دو مگر چون ان مقدمه را یاد آرند که اطلاق وجود علی الاطلاق است
 و لاتناهی او در جمله جبات تسلیم این لاتناهی در مرتبه ذات که فوقیتش با اعتبار نشاید نه
 باعتبار عموم و خصوص معلوم شد نیز ضرورت درزه او را نشود تا غیر تناسبی و اندراج
 آن در تناسبی لازم آید زیرا که وجود منسبط ناشی و صادر از ذات بحسب است چنانکه گذشت
 آمد بصورت ذات با برکات با وجود وحدت و حرافه ذاتی مشکل بر غیر تناسبی جبات
 غیر تناسبی باشد یعنی از هر طرف که بینی ذات الی غیر نهایت میروند درین صورت اطراف
 و جبات هم غیر تناسبی باشند و هم هر طرف و هر جهت غیر تناسبی بود ورنه ان لاتناهی و
 اطلاق علی الاطلاق باطل شود از مدین صورت در هر جهت تخیل اثبیت را مجال است
 آمد و وسط جبات را یک طرف و جانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند غرض از لاتناهی در صورت
 ذاتی که عبارت از همین عدم تعدین تنفید است اثبیت است چنانکه پیدا شد مگر این لاتناهی در مرتبه بدون
 ذات ذات حقیقی که با بان بان اصل بان است بحول لاتناهی سلسله اعداد و غیره را

با اعتبار کسور باشد که مفسر آن دو سلسله اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا
 ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود و آنچه اینجا این لاتناهی مساوم وحدت ذاتی عدد و اما
 ناشد لاتناهی مرتبه ذات باری معارض وحدت اصل او نبود بلکه وحدت مذکور مصدر
 کثرت مرتبه بطور وجهی کثرت مرتبه بطون باشد و علم مرتبه کثرت بذریعہ همین کثرت بطون
 تحقق شود و زیاده ازین اگر خواسته خداست بقامی دیگر گفته خواهد شد اینجا انقدر یاد بماند
 دشت که لاتناهی مذکور اگر هست از تقسیم است نه از قسم لاتناهی معروف اکنون سخن دیگر
 می باید شنید آنکه از هر طرف غیر متناهی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد و
 از تخیل کمی بیشی متناهی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاید بران است
 غیر متناهی را تعبیر و تفسیر در عالم متناهی بشکل دایره و کره باشد چه وسط او اعنی مرکز بجهت
 اطراف خود نسبت واحد دارد اعنی از هر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از آن است
 سطح که حقیقت دایره یعنی سطح مدور است یا نیم و معروف آن یعنی خط مستقیم موجود خارج
 است از اقسام بعد پس با اینکه حقیقت مذکور باقیم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و
 مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم کنجایش نباشد اینجا این تخصیص بیک باشد بلکه بجمیع اجزای
 نسبت تساوی باشد اکنون بشنویید حال ذلت با برکات همین است تا آنکه عموم و اطلاق
 نیز تا اینجا رسائی نیست زیرا که این دو مفهوم از اضافیات اند و مقابل آنها مفهوم دیگر اگر
 موجود نباشد تحقق این مفهوم هم معلوم و پیدا است که ذات و صده لا شریک است که نشاء وجود
 است در برابر خود متعابلی چه دارد وجود که از ذاتی است انهم ازین شرک برتر است نظیر
 اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهمین نسبت واحد باشد و همچو مرکز محیط دایره و کره
 رخ وسط ذات باطراف و توجه اطراف به مرکز باشد خط محیط دایره و سطح محیط کره همین
 بر مرکز اتمان است همه تن رو با می طرف دارد و نظیرین اطراف را در ما سخن فی جانشین
 همچنین اقبال و توجه باشد و نیز تلافی همه نسبت وسط ضرور باشد با این انداج و انداج

که یکی بزرگی تو بر توافقه و وسط از اطراف که تغیر می‌محص و صرفت بحت و از آن تغیر
 و صورتی جدا گانه پیدا کند لیکن چنانکه پیشتر بوجه لایجابی بحیثیت ذابال غیر انبساط
 توجه وسط با طرف بود بتولد نسبت در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجا
 و دخل و وسط پیدا شد این حرکت توجه را بر مرکز رسیده اگر بعدل بسکون ندانند بگذرانند
 گذراننده بطرف مقابل برند و همچنین از آن طرف با نظرف آیند و حرکت متقابل کمی بر
 دیگری افتد و علاوه تحقق مرکز دایره یا کره دیگر و خیال پیدا می‌تواند و مثال ذرات
 نمودار شود آنچه انطرف بود بوجه حرکت متعکس شده انطرف آمد و آنچه انطرف بود انطرف
 رفت و ظاهر است که عکس و مثال همین را گردانند و انطباق و انعکاس همین باشد و اولین
 از مصادیق هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن پیدا می‌چون این حرکت اولین حرکت است
 که ظهور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول بایگفت و چون این حرکت
 من ذاته الی ذاته فی ذاته باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یکدستی واحد است
 اختلاف باهیت نیست لازم آید که درین حرکت هر چه برتحول آید همین وجود و تحقق باشد
 که وقت حرکت عرض افرادان معمول ضرورت است که دران معمول حرکت بود و تحوّل فی همین ذات
 بحت است که هستی بحت است چیزی بیش نیست لیکن هر چه با عرض در نسبت با ذات با
 باشد اندکی صورت این عرض اول وجود باشد و ضعیف از وجود ذات ازینجا کیفیت صدور
 صادر اول که وجود بود بوضوح پیوست و هم تحقق گردید که محل مرکز در ذات تحقق و شعاع
 وجود باشد چه عرض سلوم غیر تناسیه تو بر توافقه اند و در باقی مراعی فقط اجتماع و پیوسته
 باشد مگر بر طول این وقت هم مرکز هم اطراف او چیزی از صرفت فردا مرد و عالم تقدیر یک
 گشت چه در تقدیر تعیین همین اجتماع باشد و اطلاق و بساطت بر هم شود با این سبب است
 لطافت که بود تنزل فرمود و دران شدت ظهور که موجب ضمه لال دیگر ظاهرات و سبب است
 صفات و مانع حصول صورت بود با بخت ظاهر و در نور نظاره و دیدار شد اکنون باید شنید که مرکز

بمجوز بر دو دایره کرات صغیر که از مرکز گرفته تا محیط محیطی و متوسم می توان شد بر صورت محیط باشد
 زیرا که صغیرترین کره و دایره که بر مرکز متوسم می توان شد آنست که ملاحظی و متصل مرکز باشد
 و ظاهر است که اندین صورت طرف ان صغیرترین دایره یا کره همین مرکز باشد و پس نظر برین
 این دایره که بر بالای مرکز توهم توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم که نقطه جابج
 لیسب که بجزکت اطراف در ذات بسیط غیر متناهی پیدا شد صورت ذات است علت نبود
 چه این تجدید و استی متوسم صیرورت عینی انتقال من حال لی حال است رسیدنی که صورت
 از همین صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جایی که باشد با اعتبار همین صیرورت آری نقطه
 مسلم که این تجدید و صیرورت ذاتی است نه زمانی تقدم و تاخر ذاتی صحیح این اطلاق است نه
 تقدم و تاخر زمانی غرض چون این صورت اولین صورت است و در ذات و این صورت توسط
 حقیقتی دیگر سوجبا نسبت این صورت را صورت الهه اگر گوئید بجای است ازینجا منعی خلق
 آدم علی صورتی باید و رایت و ازینجا بکیفیت تعلق علم خداوندی بعلومات خود خواه و اجبات
 باشد یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساخته اند
 و ازینجا است که ممکنی نظیر کمالی است و دیگر نظیر کمال دیگر یعنی چنانکه عکس آفتاب را آنیکه
 بر شکل آفتاب باشد همچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود نظیر نور می باشد و ازینجا است
 که اجسام متقابل بان نور شوند همین طور عکس صور ذات و صفات نظیر همان کمالات باشد
 که در اصل است آری بوجه تفاوت ماده و ذی صورت در لوازم ماده و ذی صورت
 تفاوت ضروری است چنانچه غنیمت از ماده و اینجا فقط همین ذی صورت است هر چه باشد از اجزا
 جسمانی و وجه این ظهور کمالات و آن تفاوت لوازم ماده و اصل این است که اکثر بر توهم است
 یعنی اکثر انقسامی دوم تکرار انطباعی جایی که این است ان نباشد و در بعضی مکان است این
 نبود شرح این عقده اگر مطلوب است می باید شنید که مرادم از اکثر انقسامی این است که بعد کسیر
 اید پاره کردن اطلاق همیا بهر اصلی موضوع بود درست باشد مثلاً آب اگر قطره قطره گردانند

بزرگم اطلاق آب همان سان درست است که بود و عرضم آنست که این نام این است که این
 بشکند باز اطلاق اسم اول تواند شد شکل مثلث و مربع و دایره و غیره و این است
 قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکند و پاره پاره کند اطلاق این چهار درست
 بود چنانچه ظاهر است اگر دایره یعنی خط مستقیم را که خالی از سطح باشد بشکند باقی
 قوس گویند و دایره و همچنین خطوط مثلثه یا اربعه سلاویه را که شکل مثلث و مربع است
 اگر بشکند مثلث مانده مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند و عرضم از کثر انطباعی این است
 که یک شکل واحد در مواقع متعدد و در ایام مختلفه و مشاهدات متفرقه ظهور کند مثلاً دایره و مربع
 در آینه منطبق می توان شد و در سطوح متعدد یک شکل را نفس توان بست شکل کلم
 که بر رویه منقش است هر جا همون است که بر چهره طلا عارض است مگر چنانکه در این شکل
 این کلمه آن نیست همچنین در موارد کثر انقباضی کثر انطباعی نباشد فقط کثر نسبت
 بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدد و یک وقت توان بود چنانچه بر بی است آری
 اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد و از اینجا است که بعد تقسیم هم اطلاق
 درست باشد یعنی صورت متقسم بوجه قبول کثر انطباعی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود
 باهل ماده را کلی طبعی نام می نهم و صورت آنرا کلی جنسی و درجه تسمیه خودی ظاهر است چه
 کلیت که مفادش کثر باشد و کلی طبعی باطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تسمیه در ایام و
 سناظر تعدد بالعرض با و لاحق... و عارض شود و در نه فی حد ذاته همان واحد است که بود
 از اینجا است که تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی میکند اگر تعدد در ذات
 صورت بودی و تصویر و صورت صاحب تصویر تا این محض بودی و تقابلیت و با این وجه
 انطباق که در دلالت بر آن است یک تحت مفقودی شد با چند اینجا کثر در ذات کلی باشد
 در ایام و مشاهدات باشد و این کوتاهی و کلافی در صغر و کبر در ایام و ظاهر بود و در ظاهر و در
 هر مشاهده در ایام وجود تعدد و تا این بوجه وحدت صورتش کمالش کبر باشد و در کلی طبعی

قابلیت کمتر خود در ذات او بود اندرین صورت ماده کلی طبعی باشد و صورت کلی جنبشی آن
 قابل تطبیح نیست که لوازم آن همراه روند این قابل تطبیح است لوازم آن با ضرورت
 در همراه باشد چون ازین با شماره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلان
 و کوتاهی بلکه از سبزی و سُرخ و غیره و الوان هم منزله باشد این همه از عوارض ماده باشند
 گو در با وی انظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب حقاقت مکرر
 و کبر باری واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم و جوب ظهور لوازم امکان
 دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود اندر صورت صورت آدم علیه السلام همان صورت
 اند بود و لوازم نفس صورت هم همان آری لوازم و جوب از قدم و عنقا و ذواتیت غیره
 تخلف کردند و لوازم امکان از حدوث و زمان امکان همه عارض شوند اکنون باز پس
 میردیم و عرض میکنیم این تعین که در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر
 باعتبار انتقال من حال لی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار سبزی
 مادقین منی دخل صورت و خارج آن گیرند همین تعین موجب حصول علم بود چه بر اعلم
 و انکشاف همین نیز سبب از دیگری و انفعال آن از آن است که به حصول صورت در قوت
 و اگر اعنی ماده مدکه کاشفه منوره باشد و پدید است کذات با برکات درین کمال چه قدر
 کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گیرند بجا است و از اینجا که جوب
 ظهور این تعین و تعین قابل ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین جی گویند یا
 چه در جوب عشق همین قابل و توجه ذی و راک برد گیران باشد و بتقدم جوب صوت بلغم
 اگر اقرار کنیم مدد از عقل نباشد زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنفیر حقیقت او زیاد و ازین اقتضای
 و خاموشی که مفاد جوب عشق و انبال و توجه ذی او راک برد گیران باشد چیزی نمی آید
 لیکن این هم ظاهر است که این اقتضای قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعین دیگر و تحقق صورت
 دیگر نگردد و تا آنیم که تعین جی یا تعین صوتی ازین تعین مقدم است بلکه بجا تعین علمی در

حیوة و حسب ما خوف است چنانچه اضافت توجه و اقبال بجانب ذمی اوراک خود شیر است
 اندرین صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور
 اقرار فعلیت آن ضروری است و سقط اشاره حیوة و حسب کیفیت حاصل از انضمام کشف
 و خواش مذکور باشد آری در حیوة و حسب فرقی با یک است که اشاره بان ضروری نیست
 این اشکله گاهی وصف اضافی را متصل یکی از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شود و از
 صورت این وصف از اوصاف لازم همین طرف باشد و گاهی یکی متصل گیرند و از آنجا
 انفصال و اتصال طرف ثانی بسبب محو نموده باشد از وقت این وصف از اوصاف متعدی
 این طرف بود و مثلاً صورت بعینه فاعل و مفعول از اوصاف لازم مضمون خود باشد بوجه
 نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چنانکه نور از فاعل مفعول رو و صورت بعینه
 فاعل مفعول و صورت بعینه مفعول بفاعل برایت گذر چون اینقدر معلوم شد معلوم باید
 کرد که وقت اراده حیوة قطع تعلق کشف و اقتضای معلوم بطرف ثانی محو شود و از وقت
 اراده حسب قطع مذکور محو شود و درین سبب حیوة لازم ماند و حسب اقتضای متعدی
 گردید با جمله حیوة را نظر بعین علمی است و هر که تا آخر حیوة از علم رفته نظر برین امر انداخته باشد
 که حیوة امرکی است ترکیبی از علم و اراده چنانچه تحلیل باین اجزای شایسته و مرکب نسبت
 متاخر باشد مگر هر کس را اصطلاحی داده اند باقی این شبهات را تا آخر علم از حیوة و از اینجا تا آخر
 در اوقات تنبها و شان بینی بران باشد که از علم سنی مصدری بر او گیرند یا مرتبه فعلیت آن که
 پس از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم و اقتضای مگر کنند
 و اقتضای مذکور همان اقبال و توجه بر اندام ظاهر هستیم گنجایش دو اعتبار هم رسیدگی اند حیثیت
 کشف و علم را اصل قرار گیرند حیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن دوم عکس بن اول یا
 بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی بحقیقت باشد زمانی را اگر اراده خوانیم قطع
 مذکور محو نموده نسبت باشد چنانچه بدیهی است با جمله سقط اشاره اراده ان منوج و تجد حرکت

که در این حصول صورت که از این جهت همین طور احاطه آن صورت که اگر بقیصر تعبیر کنیم درست باشد پس
 از محاط همان کنه قدرت باشد بقدری اراده و علم که حد بین بین و سطح متوسط باشد شسیت بود
 و پیدا است که این تا اراده و حیرت فرق زمین و آسمان است... زیرا که در اراده و خروج مذکور
 سهل بود و در حیرت معلوم مذکور سهل باشد چنانکه مذکور شد و اینجا این را اصل گویند از آن
 جهت که وقتی بر این است شسیت گیرند و چون اراده و شسیت و قدرت را بهم کرده بر علم نگنند و علم
 حاصل شود و از این هم اراده و قدرت را بهم کرده بر صا و اول نماز مذکورین نمایان شود و هر
 صفات غیر متناهی بوجود آید الغرض از رسم و انضمام یکی به دیگری چاره نیست غایت از این
 این ترتیب که همان صفت را اصل موصوف قرار دهند و فلان را تابع و وصف و فلان
 از فلان نگنند و فلان بر فلان صحیح نباشد بلکه ترمیمی دیگر بود لیکن باید است که غلطی این ترتیب
 که در بعضی نظر مرسوم میشود قاضی دلیل مطلوب نیست این همه صفات از این یک توحید پیوسته
 و بعد غیر متناهی در احاطه ذات جامع الکمال حاصل آید زیرا که چنانکه معلوم را صورتی
 درست آمد علم یعنی با علم و ما به اکتشاف و الاکتشاف را نیز همین صورت باشد و این بدان
 که از شروع نور آفتاب مثلا بر الوان و اشکال صورت معلوم یعنی الوان و اشکال در باطن نور
 منتفی نشود. فقط اگر فرق باشد همان باشد که در ظاهر مقلوب باطن قالب
 این از این فرق ظهور و باطن یعنی صورت نیست بلکه از معروض دست پس چنانکه معلوم
 در صورت متناهی چنانکه همان آتین مرکزی است و درم البرهانی آنکه بجانب لایحه باشد
 یعنی طور علم یعنی بد اکتشاف را باید است بلکه علم بر علم معلوم را علم معلوم
 باز این صورت با انضمام قیود دیگر که بوجه ظهور صفات باقیه ضرورت است بنام صو غیر متناهی
 خواهد بود چه از تناسلی تا کسب غیر متناهی پیدا توان شد مثلا از باب هندسه و معلوم است
 که اصل همه اشکال هندسی مثلث بود از دست باز با انضمام مثلث مثلث مرید مستطیل و غیر
 و همین غیر و پیدا شدند و با انضمام مثلث و دایره و غیره و در این اختلاف

ظهور نوبت بنام هی کشید چنانچه ظاهر است پس این همه صورتها قبیله ظهور غیر متناسبه که نوعی
 ازین صیغه ادواق لاحق اشاره خواهیم کرد و انشاء الله تعالی بصورت اینها برسی غرض ما باید دانست
 و نسبت و تقه فیما بین این تصورات را که تحقق آن امکانی است چه بعد تحقق ششین تحقق بر
 از نسبت اربعه مشهوره و هم غیر آن ضروری است چنانچه بدیهی است تصدیقات جناب کی
 غرض ما باید فهمید اندر صورت این لاتناهی با وجود وحدت محمولاتناهی کسور واحد باشد
 که اشاره بان بانطباق با مراتب سلسله اعداد گذشته چون نوبت با پنج رسیدن است
 که بسبب آنکه مناسب است اشاره کرده پیشتر و م آن این است همچو ذات مجرد و صفات
 نیز همان توجه و تجد و تحوّل من طرف الی طرف و انقباض و بیاید و بان انقباض طرفین
 اتساع طرفین و انکسار یک طرف و طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناسبی حسب
 صفات ظهور کنند و تجلیات بی پایان در اواسط صادرات بطریق کلی عظیم مذکور بایان شود
 بیان همانند اول عینی وجود منبسط سرمایه وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایه
 ممکنات باشند و در هر نوبت بوجه آنکه از انقباض همان اتساع زیاد درین تحوّل و توجه
 همچو آب عرض که از جایی خود زود و مصداق الآن مکان کان و هم مصداق هو الاول بالآخر
 هو انظار هو الباطن باشد و از اینجا که این اعتبارات غیر محدود و امکان غیر متناسبه
 صلیک ذات بركات اندجه از توج و تحوّل مذکورند اوده اند که ذات را در عین ذات او
 حاصل است چنانچه عرض کرده شد اگر ذات را نسبت بمابین امکان اعتبارات و نسبت
 نهان فاعل محیط گوئیم عین حق و صواب باشد و چون این امکان عین تصاقی ممکنه اند چنانکه
 دانستی و انشاء الله زیاده تر خوبی و نیست اگر ذات گرامی را محیط نسبت بمکانات
 گوئیم درست بود لیکن از اینجا که در همین اصناف با هم فرق تقدم و تاخر ذاتی است هرگز آن
 کلمات بر صورت صفت اقدم بود و علم مقدم بود اما در وجود خارج عینی وقت انکسار و
 چنانچه اول بمقتضای انکسار منخرأید چنانچه از مشاهده حال عکس صورت شخص قایم بر جای

بود است و نظر برین و سخن الاخرون السابقون ملحق نظر از ما خود نیویکی و تقدیم اخروی
 بتقدم علمی و ما خود خارجی هم خود و سبقت را درست می توانم ذکر و باقی ماند اینک اندین صورت
 صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتباری است باشند و
 باین سبب خارج موجود نموند و وجود آنها فقط وجود ذهنی بود و جوبیش این است که اعتبار
 را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشا انشراح تحقق بود چون عوام از اعتباری صفات
 اعتبار خویش و از اعتباری آنها انشراحیت این موطن بگیرند این و هم بیان می آید
 و از راه می باید چون هنوز از منافع شب بطور وضوح نشده باشد یک یک مثال بر آنها اعتبار
 اعتبار و تشکیک انشراح پیش میگیرم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه دربارشاهی و کافران سلطنت
 را بخواب بیند و بگوید که از غلام و غلام تا فرزند او را بایستد و پیش با دوشاه مقامات خود با نداری
 و نیازی که باید ستاره داشته اند و حسب مقتضای حال با کار و بکار اند و همچنین از رعایا
 سلطانی تا ملازمان و از کوچکیدار و چیراسی و کنشیل تا نوایان و حکام اضلاع متفرقه و درگاه
 مشغول حاصلین خواب این باشد که هر یک منصف خویش و دیگران ملحوظ دارد و بادشاه
 منصب خویش و حاضران دربار ملحوظ داشته کار میفرماید و ایشان منصب خویش و بادشاه
 را رعایت کرده با متثال مری پردازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این اعتبار ایشان است
 که چه قدر از اعتبار و لحاظ بیننده خواب فرد درست چه اینهمه تا شمار خواب خیالی از خیالات
 دوست و انشراح از انشراحات او. و این کس اگر چه ذلیل تر از همه انبار در کار است
 مگر با این همه بادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید نظر برین اعتبار آن
 بادشاه و دیگران بچیز مرتبه از اعتبارش فرد تر افتاده باشد همچنین اگر همین تا کسی از
 فرض کنیم در خواب بیند از ان هم و تحقق و وجود ضعیف تر باید نصید و علم جبر این
 تفاوت اعتبار و انشراح باعتبار انشراح اعنی انشراح کننده بود مگر همین را مثال تفاوت
 انشراحات تفاوت مناشی انشراح باید فهمید چه مناشی انشراح این خواب از انشراح

بیننده جواب است مگر با اینهمه مثال لغوت انشراح تفاوت مناسخی با انشراح جدا هم با اینست
 جسم منشرا انشراح سطح وسط منشرا انشراح خط و خط منشرا انشراح نقطه و نقطه منشرا انشراح
 مختلفه و اوجیل مختلفه منشرا انشراح حسن قبح و حسن قبح کمال منشرا انشراح شدت و
 ضعف فزایدی و کمی از حسن قبح و دیگر اوضاع باشد و علم جواد ظاهر است که منشرا انشراح
 لاحق از منشرا انشراح سابق ضعیف است و بین سبب انشراحات علی الترتیب شدت ضعیف
 اند نظر برین اگر گوئیم که وجود و تحقق صفات باری علی مجده از وجود او نشا پیمان نومی
 شدید است که منشرا انشراح اول از انشراحات آن و منشرا انشراح اول و ثانی از منشرا
 انشراحات منشرا انشراحات هم ذات او تعالی و تقدس است و منشرا انشراحات اعتبار کننده هم
 همان مارا همچو تصور خواب کسی میگرد تصور آن میسر نیست تا آنکه ما خود منشرا انشراح
 آن هستیم بلکه صفات خداوندی منشرا انشراح ما است وجود او بهر وجود ما و صفات او به
 بهر صفات ما چون تفصیل بین جمال خودتکاء عرض تحقیق است مختصر آن را نیز عرض کردیم
 لازم آمد آن این است که امکان خاص برزخی است باین وجوب انشراح زیرا که زمین با
 وجود عالمی دیگر نیست چه از وجود عدم قضیه منفصله حقیقیه صورت انشراح و یا بدینجا نخبه ظاهر است
 وید است که وجود او در جلا هم کس نمیداند که الوجود وجود و وجود قضیه ضروری باشد حمل و حمل
 اول است در موضوع و محمول گنجایش دخول خدا و وسط نیست تا مگر حمل موجب است و شود پدید
 الوجود عدم یا عدم گفتن قول جمع انقضین و اقباع انقضین و اقرار بجز عرض یکسندید
 خدا خراب شد میطور در عدم عدم یا عدم وجود یا وجود خیال با بد فرمود و همچنین
 بوجود لیس عدم اولیس عدم بالضرورت الالهی یا عدم لیس بوجود یا موجود بالضرورت الالهی
 و در مسلم نظر برین امکان فاصل بین الوجود و عدم و کلیمه حامل بین الوجود و عدم لیس
 بین سبب از هر دو طرف فیضی بخود کشیده باشد چنانچه مگر که بودن نکته خاصه در بین
 جواب سلب شده همین است و لذت نجات است که من وجه وجود من چه عدم بود منشرا

اگر بگردد بر نوزمین و سایه که متصل و بود یکبار نظر گذار آن خط فاصل که در نمود و ظلمت
 حاصل است بهر دو طرف زود اید اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایه می
 بود آننور قدری سخن در آنرا میگویم که در هر دایره مثلث و مربع و غیره از همین
 است چه خطوط اشکال هم با فضل رود و از هم بخارج خط مستقیم دایره چنانکه بسط و دخل
 قائم است همچنان بسط خارج و ازین سبب قرآن گفت که این خط بسط و دخل و عدم آن
 ارتباط دارد و حد فاصل در میان وجود آن و عدم آن است و همچنین بسط خارج و عدم آن
 زیرا که وجود بسط و دخل تا همین خط مستقیم است نه خارج آن و چون در خارج و دخل آن
 عدم متقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق بسط و دخل در هر دو جا بود حجتی نیست نظر برین حدود و
 اشکال که بر مساوات اول و دیگر صادرات مفروض باشند با مین وجود دخل عدم آن حاصل
 باشند و همین است حقایق ممکنات ذوات آنها اشکال مساوات اول است و صفات آنها
 اشکال دیگر صادرات و وجه همان است که ممکن وجود محض است و نه واجب و می و عدم
 خالص است و نه متمتع گردیدی بلکه برزخی است بین مین اگر موصوف اعنی ذات است
 اشکلی از اشکال موصوف ان موطن اعنی مساوات اول بود و اگر صفت است اشکلی از اشکال
 دیگر صادرات که صفات او باشند و پس از آن در آن حاضر شوند با بجه انتقاش صورت
 بزوات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات اعنی جمله صادرات
 اولی باشد یا دیگر و با اینهمه صور صفات و صور ممکنات چنان با هم مطابق یکدیگر باشند نقاش
 مکانی بسط و دیواری از آن مکان نقش کنند چون از نیمه فارغ شدیم از کیفیت حدوث از
 اشکال و موطن مکان اعنی صادرات که کیفیت موطن بودن آن بهر ممکنات همدم غیر
 کرده شد و وجه قدم آن در آن موطن اعنی در صفت احکم و صفات دیگر نیز قدری عرض
 باید کرد می باید شنید اگر اشکال چند گردد چاک کوزه گر چنانچه چاک را بگردانند یکبار
 ازین نوع کنند با اینهمه گردش اشکال چنانچه نسبت چاک بیک حال قائم و دوایم باشند

اما آئینه عکس کی بنا حرکت کنان از محیط آمد بطرف ثانی رود پس از سامتی میخیزد
 سابق عدسی دیگر لاحق شود و فرض آئینه چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن
 نکال هر دم نسبت آئینه متبدل مانند زمین تبدل علم سابق و لاحق و حدوث زمانه
 و تجدید ذوات آنها در هر آید اما باعتبار چاک یک وضع و یک حال مانند زمین اگر چاک ساکن
 و آئینه گرداگرد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تا هم همین حدود است
 هم هست و میتوان گفت که بهر انتقاش صورت آئینه زمانه است بهر صورت زمانه جدا
 و همچنین می توان گفت که بهر زمانه صورتی و نفسی جدا است مگر همین طو ذوات را با همه
 نقوش برونی و درونی که از یک توج بظهور آمدند همچو چاک گردان باید فهمید اینها در اول
 را که بوجو انتزاعیت بتقابل و حکم سلو و پیش جسم واروینا جو آئینه باید دید و باز با منوجه که
 علاوه فرق منشایت و انتزاعیت و ظهور و بطون و لوازم آنها صادره اول مثال جمله شوی
 ذوات است توج مذکور نیز بهر اوثابت باید فرمود مگر متحرک و تجدید در هر چیز سبب از تحقق و
 وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدید و توج ذاتی است چنانچه گذشته نظر
 توج صادر اول و متحرک آن بر عکس توج اول یعنی توج ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان
 نیست انطباق صور ثابتی الذات بتجدید و لازم آید و آثار تجدید و امثال مندرجه
 چه در حرکت تجدید امثال ذاتی است یعنی افراد متماثل حرکت توسط علی سبیل این است
 و درین سبب در هر آن جدا گانه فردی از افراد متولد که حرکت در و باشد به متحرک مانع شود
 مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت نفس از دست نرود پس نظر برین که متحرک عکس نقوش
 با همی باشند و صادر اول متحرک نیز یعنی مقود حرکت ان عکس ابوجه حرکت هر دم وجودی
 جدا مدخل شود و باز مسلوبه و تا آنکه آن تقابل که سرمای انعکاس شده بود از میان برخیزد
 و ظاهر است که مفهوم تجدید امثال برین وجود و عدم مذکور و منطبق است و از تاریخ هم
 تعلقات که عکس کار را با صادر اول بشد زمانه بوجود آید غرض مانده نام توج ذاتی مذکور

کریم است بجانب نعلق و در تفرع چنانکه در جانب صد و هجدهمین را اراده ازلی باید گفت چنانکه
 پیشتر هم بان اشاره کرده ایم و از اینجا کلی معانی کل کل اجل کتاب معلوم شده باشد هم فهمیده
 باشد که تعدد مقدار بودن زمانه لهر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است که چون حرکتی مستمر
 بنظر نیاید بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند و العاقل تکفیه الا اشاره با جمله تجدد
 امثال دقت تمام عکس موجودات آن عالم بصورت اول ضروری است آری در مرتبه
 صفا یعنی آنکه عکس آن در اینجا افتاده دوام و ثبوت است از اینجا وجه اطلاق وصف ثبوت
 با اعیان ثابته دریافته باشی الغرض بنحو سیر چاک کوزه گر که صورت در حرکت و سکون تابع
 چاک باشد اینجا نیز آن صورت در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش هم در خود باشد
 نه در غیر بلکه همچو حرکت وضعی حرکت و تجدد و قد میس موجب تغییر در ذات بود آری اعتبارات
 گوناگون بطور آینه چنانچه نوعی از آن اشاره کردم و بنوعی اکنون اشاره میکنم آن اینکه
 تجدد مذکور چون تقاطع جهات مشارالیه بر مرکز افتاد و از ایا و غیر متناسب بر مرکز پیدا شده
 و تقابل تناظر در هر دو زاویه مختلف بحجت پدید آمدن صفات متقابل از اعزاز و اولال و
 احیاء و امانت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسما و تناظره و متقابل از مغز و نذل و محیی و ممیت
 و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعه ازید و رطل و نامعلی تحقق شدند و از اینجا
 که در امور متقابل بحیثیت تقابل یکی را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق یمن و یسار پیدا نشود
 بلکه همچو اطراف و آفاق بعد مجرود از تفریق منزه باشند یعنی فی حد ذاته اطراف چهار قطع
 نظر از امر دیگر یمن و یسار نتوان گفت و در این صفت متبدل نمیشد آری چنانکه با صفت
 یمن بسیار اطراف عالم را یمن و یسار میتوان گفت اینجا نیز پس از اعتبار این اضافات
 این فرق پدید آید با جمله صفات و اسما و تناظره و تجلیات متعده بوجه تقاطع نسبت
 تجلی مذکور بطور آینه و نیز نگیهها از برنگی پر دبال بکشاید باقی ماند آنیکه صفت چسبیت
 و اسم کدام است و تجلی چه نظر برین معروض است که فرق اسما و صفات خود واضح است و نظر

که ای وصف را من حیث هو گیرند گاهی با اعتبار قیام آن بذات محمود دارند اول صفت
 است و ثانی اهم مگر منی بدو عمل و غیره احوال را شاید بشود بفرمان ناظران نیامده باشد نظر
 برین گذاشت میکنم این احوال و اجزا و تعیین معلوم جسم باشند که نسبت روح با آن قیام
 که در یافتی ظاهر است در روح نسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون خود
 آن است که قوا در دعائی بقابله اعضاء جسمانی چنان باشند که قوتی جداگانه از عضو
 جداگانه ظهور کند و موانع خود رسیده علاقه و تفرع بران پیدا کنند پس برین قیاس این
 تجسس کردیم ذات جامع صفات عامه و متقابل و مساوی را با وجود فرق ظهور
 و بطون و تا مثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صناد اول که جامع جمله شیون
 باطنه آمده است هر تجلی بینی هر طرفیکه مقابل کسفتی از صفات باطنه تناظره متقابل قیام
 است منظر آن صفت باشد و کسفتی با همیکه در جسم مقابل روح بهر عضو که منظر آن صفت
 تجویز کرده باشند و از اینجا که ذات نسبت صادر اول منشاء استخراج است و آن مقابل
 آن امر کلی است استخراجی و با وجود مساوی اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر عقید
 فاشایه را که سائر مرتبه ذات است که باطن است بجمع الوجوه و بی اعمال مستور بنا را تفسیر کنیم
 و اعتبار ذاتیه وجود تجلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار سائر چه بود
 زیرا در اوست بر و در تفسیر کنیم با خود باشد و الله اعلم زیرا که اینجا کارزار است و معرفت باشد
 که همه پنج قابل است و کارزار پوشیدن اعضائی است که گاهی می پوشند و گاهی
 بکشایند و باز اگر اول را عظمت نام نسیم و ثانی را کبر یا رسمی گردانیم این همه در اعتبار
 نیست و الله اعلم زیرا که کبر بقابل منیر آید و عظیم بقابل خیر و اول نظر بر مرتبه باشد و در
 ثانی لحاظ اجزا و مقدار و در مرتبه است که اول بطون راه درسم دارد و ثانی بطور این
 که طرف حدیث شریف عظمت اناری و کبر یا در حاکمی و حدیث دیگر که در آن فرموده اند
 یعنی تقوم بین ان بیکر والی بهم الاراد الکبر یا رسمی وجه الطمان خود باید کرد و در

بحقیقت بحال چون از جمله فراغت یا قسم باز بطرف اول بیخ میکنم چنانکه بر سطح دیواری
 از دیواری می بمان تصویر مکه آن می توان کشید و انقل ابعاد طاقه و وزن ماده و شکل
 کتونه در سخن که بتلاقی سطوح اجسام مختلف از خشت و چون پیدا شوند نتوان کرد و گو بعضی
 ازین مثل بحال کتونه قابل انطباع و انتقاس باشد و بعضی مثل وزن و ماده قابلیت
 انطباع و انتقاس ندارد همچنین در صادر اول که در استخراجیه بذات پاک همان نسبت دارد
 که سطح دیواری مکان جمله کتونات مرتبه ذات و اعتبارات مستوده انموطن را نتوان آرد
 پس هر چه منتقش آنرا ممکن و موجود خارجی باید فهمید و هر چه منتقش نشد اما منتقش توان شد
 آنرا سدوم و ممکن باید دانست و آنچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا منتقش باید خواند
 و فرق وجود علمی و وجود خارجی درکی و بیستی باید فهمید یعنی هر چه در موطن اعلی از صلور
 اول جا دارد بوجه کشف ذاتی ان موطن شکست باشد خواه با اعتبار موطن صادر اول
 امکان منتقش داشته باشد یا نداشته باشد و از اینجا معلوم شد که مستغاث نیز در موطن سابق بود
 و از آنکه قبل موطن وجود ظاهری خارجی حتی صادر اول اطلاق وجود شایع نیست اینهمه
 بطوریل اگر چه بظاهر لا طائل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تفریحات بر مسلمات دین و اقوال
 اکابر دین یعنی حقیقت اصل مذهب مستحکم میشود پس باید دید که دعوی اول این ادواتی که
 اینهمه تفریحات از مقتضیات صدق آن هست قطع نظر از آنکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا
 تسلیم کرده و نه ازین چه کم که بدلیل و نحو بوضوح پوست با استدلال فی که ازین انطباق
 بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نقاش بدست آمد و درین کشاکشی و هم سجا که هر
 دیگر تشابهات نیز مندرج شد یعنی آن حدیث تشابه که تسوید این ادوات بضرر شرش
 اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس مکان و وجوب استماع و استماع انبیا
 بر خاست لهذا مناسب است که بتطبیق قول برزکان نیز چند سطر می دیگر عرض دارم
 می بایر شنید که حضرات صوفیه کرام رحمة الله علیهم همین با ستوار همان تخیلی بجز این تعلیم

است و فرموده اند که در وسطها در اول همچو آفتاب که در وسط کره مشعا عمارت خارج از این عالم
 باشد و عظمت شعشعانش است از حد نصیرت بشاد و از من علی العرش الهوی و صدق همین
 می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت برود باشد تجویز و تصحیح آن بجهت ظهور باید کرد
 نظر برین محور عرض است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و با این
 اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص مکان حزن ممکن از تقدیر و وجوب همان است
 که بود نقطه از اشتراک استوار و در واجب ممکن چرا حیران باید شد با اینجه میگویم در ممکنات با هم
 در استوار و تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیزی دیگر
 تساوی مکانی چیزی دیگر است و تساوی زمانی چیزی دیگر تساوی کمی چیزی دیگر است و تساوی
 چیزی دیگر است مثل تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الا نواع و اگر تساوی واقع فیما بین
 انواع را بنظر اندازیم تنوع تساوی رو با هم میکند و از کمی زیادتی و از قوت کمیت
 مثلا حرکت را با زمانه و هم با مکان ابطه انطباق است و پیدا است که همین انطباق
 دیگری مساوات باشد و چون نباشد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و در اینجه
 هم انطباق دو مقدار بر دو مقدار دیگر باشد: انطباق مقدار بوزنی مقدار و همی
 است زیرا که خود تساوی دو مقدار معنی براتمی و مقدار دوشی و انطباق آن بر مردوشی است
 اند و بصورت اول تساوی در مقدار دو مقدار برابر و باز حکم آن تساوی مساوی مساوی
 باشد بوسیله آن دو دو مقدار برابر این نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی
 انطباق است آنچه در صورت تباین مقدار انطباق حکم بقیه شده و مشترک در وجه وحدت و عدم
 با وجود تعدد مکان این است که در اکثر انطباقی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر همان باشد که
 است تعدد و کل العرش مره التوحدت ذاتی را که قابل زوال و انفصال نیست چنان در خوش
 گمرد که نور چنانرا و قتیکه در سبوحه بناوه بالایش سر پوشی گزارند ظلمت آن سبوحه محیطا باشد
 بجز وحدت مذکور تا اهل نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البتة زیرا برده تعدد عرضی است و

الغرض در زبان و حرکت امکان با اینهمه تباين که زبانه از ان چه شد الطباق است که سر و پايه
 و ستوار بايد خواند ز همین طوری که من با هیت و تخالفت حسن جسم و روح از که تا که کسیت که نمیداند
 با اینهمه روح را با جسم الطباقی است صریح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نهاده اند تا نقد
 در جسم بقابل آنها اعضا نهاده اندغایه مانی با باب معلوم الوجود مجهول کیفیت باشد همچنین
 نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج الطباق است تنفق علیه چنانچه نظر بر
 الطباق و عدم آن ایجاز و اطناب غیره نام نهاده و دانند یا ندانند از تساوی خبر دادند
 اینجا نیز الطباقی است یقینی مگر با دست پیمانہ نتوان پیود یکی را از جنس دیگر نباید گفت چون
 در مخلوقات خداوندی با وجود الطباق و تساوی یکی را تا جنس دیگر در وضع احکام و لوازم
 ذات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراک انسان بلکه بسیاری دیگر از تنزلات آن حمل
 اندکی در احکام و دیگر اقربا بوقوع واقربالی بنهم بود خداوند کریم را بوجه ستوار عرش از مرتبه
 شمرده کاربان کسان است که سر و دم چشم و گوش را از یکدیگر جدا نماند با تملع این نظار استجواب
 نسبت ستوار بدل را با شک خلیده باشد بشرط انصاف انشا الله بعد خواهد شد و انکه
 ستوار و علت آن غرض از ان است و با کیفیت آن چگونه باشد نه در خرد او را که است و نه
 موضوع این در افاق با اینهمه کیفیت ستوار و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول و
 و قرب سلم هیچ ندانیم اندر نصیوت اسید او را که کیفیت تعلق و ستوار خداوند زمین با جرس
 چه توان داشت آری هر که آمده از چشم بر خاست هر چه شنیده بود چشم در وقت الهی از انکه
 خداوند زمین خود از ان خبر داد و رسول اکرم فرمود او هم توان گفت انقدر است که گفتند
 اینقدر گفتن کجا نیست و چه الطباق الفاظ بر معانی اخبار بعد فهم مجربین و ملائک او شان
 الفاظ و وجه الطباقی آن بران و کیفیت الطباق با همی نهاده و باز او را که در استخراج معانی از
 عند باشد و پید است که این علم مخصوص جناب علم الخیر و علم کل شیء است یا پس از ان
 اوصلی قد علیه سلمه و منظر این سو نباید داشت البته یک معانی دیگر است و اگر چه

برگردد محفوف می دولت آن این است که هنوز پس از آنکه علوم هر صلا است آرزو میسند
 قعود جلوس باشد در بصورت اول بحث از تساوی و تقاسم و انحصار آن بجز باو چنان
 چه باشد و اگر آن جلوس که از لوازم جمعیت است در تخریب استوار بر اینها چگونه است آید بجز
 وضع این مجلس نیز قلم فرسائی ضرورتاً و نظریین این همچنان گذارش پراست که جلوس یا
 انجمن در این مضامین مفسر که نیامین واجب ممکن باید فهمید و نظائر آن تا به گوش چشم نظر
 این با اطلاق و سامان این احوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت و غیره
 مفسر که بجز وقتی این اوصاف در هر موطن رنگی پیدا اطمینان خود کرده اند اینها نیز باید کرد
 و واجب و واجب و ممکن را ممکن تا آن امتداد منزه این را اوده و طوط باید پشت و هم
 اینک علاوه منی جلوس قعود نیز از استوار بشرط علی از کنایات چنان استوار پس تساوی است
 در چنانکه قعود و چیزی مسلم من است که از امتداد و مجلس با یکگت و پیداست که مقدر و مجلس
 به آنقدر باشد که قعود برین واقع شود اندرین صحت قعود علی اگر سی یا تحت و غیره بر منی
 چنان وقت باشد که زیاد از مقدر و محل قعود نبود و اگر زیاد باشد آنوقت کلام از هر
 حقیقت بر آید با حاطه مجاز و فعل شود و ظاهر است که صورت قعود حقیقی استوار لازم است
 در اینهم هر کس کند که در کلام عقلاً خصوصاً در کلام ربانی تا مقدر و نظر بر معانی حقیقی
 پشت آری که در شمار افتد آنوقت بر سلبه علایق نیامین از منی حقیقی معنی مجازی است
 تا هم به کمالی بیه کرد و همین است که تشابهات کلام الله و حدیث را اگر بر دین بر سبانی
 حقیقه و مقدر و عبارت آمده معانی مجازی را و اندام اینها اگر چه مجاز استعاره باشد و مجاز
 مشرف در کثرت استعمال بهنگ حقیقت برد لیکن تا هم مجاز مجاز است و حقیقت
 و اگر از منی اصلی منقول است باز هم رعایت منی اصلی ضرور بود با جمله کلمات تساوی با
 ضرورت است اکنون سخنی باید شد کمال فهم انشا الله بجز آن نسبتی که نیامین است
 باشد اگر آن طرف و که منسوب به بود منسوب باشد منسوب است نسبت و قهر نیامین

۸ و نشان نیز از نوع مناسب بنا باشد و شخص آن نسبت نیز از یک نوع مگر عظم و لطف است
 از حقوق آن موجب تعلق و قطع و برید خبری شده باشد و اگر مختلف النوع باشد نسبت واقعه
 فیما بین این جنس قریباً بسیار است و این باشد اگر در جنس قریباً یک باشد و بعد باشد اگر
 بعد از آن شخصی لازم است نمیدانیم از طرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی نسبتها
 است اگر این چنین باشد نوع اتصال مناسب است اما جام باشد و شخص اگر چه از هر طرف
 زیرا که تعیین نسبت وجود و عدم وجود هر دو است اما از هر طرف یک چیز آید و اگر اتصال
 بین این چنین بود چنانچه در لزومات و لوازم آنها باشد یا این لازم و المعلوم الواحد بود نوع
 اتصال مناسب آن معانی بود و اگر این ملتبانین بود پس این اتصال اگر چه اتقائی بود مگر
 مناسب آن جنس مشترک فیما بین منسوب منسوب است و این تقریر بر که فهم ما قب دارند
 باشد که سوا تقیضین هر دو امر که باشد اتصال بدان ناممکن است زیرا که وجود از اتصال
 بر وجود انکار نباشد که از یک معدن اند همچنین عدم را از اتصال عدم باینکه از یک جنس اند
 حصص یک کلی به دو اصل متصل باشند قسراً متفرق و پراکنده گردانید پس اگر قاسر از میان
 برخیزد و از همان اتصال پدید آید یعنی که نور آفتاب قبل از تراق آن در مواضع مختلفه که جز
 حیولت اشجار و دیوارها صورت بند و همه یک شی واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز که
 نورانی بود و برینکه که در تفرقه میان آمد که پرسس لیکن اگر از اشجار و دیوارها از میان برداش
 همان اتصال با رنگ ظهور بر رخ گشته است و وجود چیزی با عدم او که مانعاً و تناقض است اگر
 ندانند چون اینقدر مسلم شدی باید شنید که وجود همچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر اراده الهی
 حصص و در مواضع مختلفه در موطن متنوعه پراکنده شده اگر آن قاسر از میان برخیزد و آن
 حصص که در اصل متصل بودند باز متصل شوند اگر قاسر مذکور یک حصصاً از جایی کشید
 حصصه دیگر که از او دورتر بود و گره بند و همچو اجزای آن است و آن است و چون که نزدیک از آن دور شود
 و دورتر یک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی و توجهم نیز یکی از شیون وجودی است که

وجود مطلق مساوی و مساوی و وجود مطلق جز یافته منافی نیست
 غرض بین قول آن است که وجود مطلق در مرتبه ذات از مرتبه کیه باشد حرکت نه آید
 کلیت و جزئیت عارضه حال و نیز توان شد عاقل و کلا کس نه آنکه کلیت و جزئیت نیز
 لذا اعتبارات وجودی است همین است که وجود بهر ثبوت این اوصاف بجا آمد با وجود
 لا با وجود پر فاشی نبود خصوصاً وجود واجب ممکن که یکی را با دیگرالتی همین تعالی شد اگر
 ممکن از واجب بطله اتصال بشاند وجودش همچو نور آینه که در لیش از آفتاب بگردانند
 و بساط نورش از چهره اش بکشد قدم بعد نبه نظر بین اتصال تجلی رحمانی بعرض عظیم
 چه با بر وجود ممکن اگر کلام باشد و تساوی و کلام تساوی باشد مگر مرخصه تجلی است و عرض
 با تجلی مذکور شواست چه سوار این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لازم این قید چه وجود
 اطلاق دلالتی است و نه تجلی لغزش خط است تجلی و عکس جزیری را با او علا و ذوق اهل
 و ظل لوازم آن همه نهی و با باشد چنانچه پیشتر ثبت رسید و فی مرتبه که عرش مجید با انبیه
 خلقت و کرامت تناسلی و محدود و شخص موجود است با تساوی تجلی مذکور از آنچه کالیان را
 انقضاء میماند تا بعد و حال بر با مقعد و مجلس تساوی من وجه باشد بحسب الوجود یعنی طرف
 و سطح اتصال و مجلس که هم سطح باشد این مجلس یعنی ان سطح مساوی است نه آنکه جبهه اطراف سطح
 جسم جانس سطح مجلس تساوی باشد انشاء الله و تساوی مقعد و محدود و من وجه غیر مقعد من وجه
 با مقعد بحسب الوجود هم مائل خواهد کرد اگر مثل مطلوب است یا بشنید که دایره از هر طرف منبسط
 باشد لیکن سطح خارج از سطح طیس اگر از هر جانبی غیر نهایت برسد آن همه نیست مجموعی مجموع
 حلقه با تا آن دایره باشد و ظاهر آن دایره با باطن آن حلقه مساوی باشد و عرف بعضی
 تفاوت گویند که این حلقه بر این دایره برابرند پس بمنظور اگر تجلی رحمانی را که من وجه مقعد
 در وجوده باقیه مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور تساوی را باشد چه
 حال است در همین تساوی و کلام تساوی جهت تعین و بحسب از جهات عرش عظیم خواهد بود

نظایر لاتناهی و اطلاق اینها بی برابری در فرض مساوی که از لفظ استواری معنی
 می آید درست با نظیر نیست که گفتیم به بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر
 اتصال جلوس نیست و چنانچه که نباشد زیرا که این لفظ بهر دو موضوع نیست و بعضی
 مجازا لازم آید ما را در اثبات او اصرار نیست البته مفهوم استوار و تساوی را از دست
 غلبی بردل گران است که این مفهوم صلی لفظا قرآن است البته تصحیح استوار بشال می باید کرد
 و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از اجتماع شال دائره و حلقه بالا استخراج مثالش کسر
 سهل باشد با اینهمه تغییر مناسب این همچنان خود عرض پرده است اگر محدودی ناقص را اعنه
 سه برید اگر دائره را س و مساوی دائره دیگر باشد و از جانب عدله غیر متناسی بود سرنگون
 بنابر آن دائره قدری فاصل گذر شده معنی تصور کنند با وجود بقا لاتناهی تطابق و تساوی و
 فوقیت انفصال بدست آید لیکن حق همان است که شی عری معنی وجود و جلوس منزله اگر
 و کم و چیزین چرا مراد گیرند و تقریر یک بالا بگذشت اطمینان خود نمایند و او نام فاسده را از
 در اندازند چون بنیاده چون الله تعالی بدل نبشت سخن در افتاده را بگیریم جا الرحمن
 علی عرش استی بر سروده اند و جایی والله کل شی محیط میفرماید موضوع هر دو تفسیر
 است مگر معمول یک با معمول ثانی ربط تضاد دارد و با این نظر بعضی الرحمن علی عرش استوار
 را اصل قرار دهند و در الله کل شی محیط را دلیل کنند و بعضی بر عکس روند و چه محکم بعضی
 الله و حین که یکی اسم ذات است و دیگری اسم صفت رفع تضاد کرده باشند که حق این است که
 همه با وجود اندک کلام ربانی هرگز متناقض متضاد نبود مگر فهم از کجا آید در خود فهم خود این
 همچنان عرض پرداز است اگر درست آید از آن و تعالی است سبحانه از لا علم لنا الا ما علمنا
 و اگر غلط باشد کلا از زبان پریش غاوند اول عرض کرده شد که تجلی عظیم هم که در قلب
 است مثال ات بحت است و هم خود نفس حانی احسنی که او را صادر اول و وجود منبسط گفته
 تجلی ذات بحت است و هم نفس که در شد که از جنات تجلیات فرق لوطین پیدا شوند فرق

اینها در محسوس محدود نظام هر چه بود باید که قوه نظار بر اندر تصویر است البته حکم بر عرش است باشد
 هم محیط بجله بسیار اول با احاطه ذاتی اشاره کرده شد با اینکه احاطه مساوی اول حقایق مکتوب
 موجودات امکانی را از معروضات سابقه بوضوح پیوسته است و همانند عبادت عرض غلبه شد
 بدان شست و دگر نام خدا می نشاند روح را هم تعلق خاص است بدعا و هم محیط است
 جلا اطراف و جوانب بن ابرین زینا اول این مرکز حیات جسم بالعرض است در صفتی
 صادر می باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطه روحانی نسبت جسم بوضوح است
 اندر تصویر است ان تعلق خاص نسبت دماغ و اول بر عضو که گویند سلم است حقیقت
 باشد نهار و زیرا که یک شی را عموم و خصوص تعلق تصویریست چه خصوص منشی نفس بسوا
 مخصوص میخواند و عموم وجود تعلق با سوا را خود تعلق را عرض چنانکه اینجمله زود را استوار
 بر دماغ حاصل است و صادر از احاطه جمیع جسم مخدین تجلی عظیم را استوار بر دماغ عالم باشد که عرش
 عظم است و بدل و که حقیقت کعبه با یکت تعلق خاص باقی ماند زوئل باقی بر آسمان
 پس از استماع مقدمات مسموده و معروضات سابقه ان قابل تامل نماند زیرا که شی را صادر
 منطقی هر فوق و تحت و همین یسا و غیره موطن محدود و تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع منظر
 مرا یا تجلیات اوضاع فانیل و مستوی که گفتن روا باشد اما حاصل تجلی به بنال بیکتال
 باشد که بود و از اینجا که تجلی بطوریکه عرض کرده شد همین تجلی باشد اینجه حکام عجیب
 باشند عرض زوئل و تعالی بر آسمان نیا استوار عرش و احاطه کل شی را بر او است مسلم
 خدا بطل نشود و ان نظریه که از لفظ این متوجه شد با این ظرفیت که از احاطه متوجه کرده
 مساوم مگر در و الله تعالی اعلم و علامه تم و حکم چون ضروریات متعلقه مضمین است در نشان
 بهر ایمان جلالت شایات بشرط فهم کافی باشد فراغت یافته وقت آن است که بشرط انظار
 باقیه حدیث مسبق لند کر شاره کنم در لفظ ماتمت بهاء و انور و اذوا احتمال است کی آنکه
 مانع غیر باشد اندر تصویرت کسی حاجت خامه فرسائی نیست چه خلاصه بلام زیوت این باشد

که این محاوره معنی سحاب مثل برشهور و معروف زیر پهنار و بر پهنار نیست و نه در تحرک خود از
 محل بجز متحاجر و در ظاهر است که این امری است ظاهر بصحت کس نمیدانم که نسبت صا و اول
 درین باره نامل کند این هوار این عالم را تا بان و نگاه عالی رسائی کجا تحرک و توج
 او بذات خود است اگر فیضی از او باقی می میرسد خود تحرک او میرسد و اگر این فیض از
 جایی سخن خود تحرک او میخیزد و درین باره آفتاب فیض او را که نوزدین است مثل
 مثال پیش نظر بیاورد و اگر کلمه ما درین دو جمله موصول باشد و بظاہر همین حق می نماید
 چه وقت تکریر یعنی پس از آن فیه کلمه لا آرنده ما مگر آنکه اینهم روا باشد اندر صورت شرح
 این هوار می بینید هوار گاهی معنی خالی می باشد چنانچه از قوله تعالی و اقمه تم هوار همین
 معنی مراد داشته اند هر چه مراد داشته اند بجاست چه هوار چشم نظر نیاید و درین سبب
 موطن و خالی نماید در مصوت حاصل این ارشاد و مفاد همچو انت الاول فلیس قبلک
 وانت الاخر فلیس بعدک شیء و نفی غیر برابر باشد و در افاده این معنی مرادف کان
 ولم یکن معشی بوند و گاهی هوار بر هوار معروف اطلاق کنند و بر هم احقر با معنی هم
 هوار را درین کلام مساع است مگر آن مقوله را بیشتر پیش نظر بکشید که غیب ابری
 و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است به غرض حقائق مشترک عالم وجود مکان یک
 نسق نباشند هوار آن عالم را همچو آن عالم از شوائب مکان که هوار این عالم را از انباز
 است مقدس منزله باید فهمید آری اصل غرض را که آن حقایق موضوع بهر آن باشد قدر
 باید داشت نظیرین چون مگر دریم غرض اصلی را مشترک در هوار این عالم و اراده
 و محبت و غضب غیره محرکات و مصا و افعال خداوندی یافتیم مرادم ازین غرض این است
 که بر فعل از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همین اخلاق و امثال این باشد که جمال
 ان قوت علیه بدگفت و اولین فعل که از آن نگاه صدور یا بدین اعطاء وجود باشد که منفی
 متعلق صا و اول با هست مکنی بود اندر مصوت این محرکات را با صا و اول همان است

که هوایا با این خاک که اجتماع ابرو تفرق آن منوط بحرکت هواست همین طور انضمام سار و اول
بماهیستی یا انفصال آن و توج آن از کثیر بظرف دیگر که همانا مفید اجتماع بعضی اجزای
بعضی افرار بعضی از بعضی باشد منوط بقوت عملیه است و پیدا است که در س میس این
محركات اقتضای ذاتی است که سبب شده منتها را این محركات براراده باشد چنانچه
پیشی است پس مجموعه حسب اراده که بعد از نشان توج است که سرانیه افرار و اجتماع
گردید اینجا بمنزله هوای برای ابر باشد و نشان همین است که حسب اراده گویند و اراده که
ماخذ او رود است و با مراد و اتحی و مخرج و در نیز همین سبب سببی باراده شد که سر نشان
و حسب باشد الغرض هوایان عالم اگر است بظن بر این است و ظا بر است که از جب
گرفته تا اراده همه از صفات تناسیه وجود اند که از بر طرف او جلوه ظهور دارند و منقسم
این ارشاد که مائحه هوایا فوقه جوایا اشاره با عاقل از هر طرف باشد و تشبیه هوایا نیز
و بالا را بر باشد است آید باقی ماند اندک اول جمله صفات را اعتبارات گفته و اینجا
با انضمام محامل شده ازین تنافت کلام اگر اعتبارات قبل و بعد بریم نشده با یکی زین
چه کم که بنا بر مطالب بقیه بریم زو یا اصل این مطلب بر کند و شد این خدش را نیز اول
ناظران بر آوردن ضرورت قیام خدا بخشن میگویم که را و بان معمول اگر چه راستی بقصد
او تلاوت نکنند اما ناظران فقه عقل یا ماخذ او پیش نظر باشد و بدین سبب بشهادت
بافزود بر خیزند آنین است که از وجود ما عدم حاصل نیست که گنجایش تخلل مفهومی که
باشد با عدم را بنات خود تحقق نیست تا با طوار وجودی چه رسد اندر نیسورت وجود
بماز احتیاج وجود باشد مگر حال وجود خود دانستی که در تحقق خود محتاج دیگران نیست
دیگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند و در اولیت عمل بوجود در بعضی خواب
پیشانی بود زیرا که احتیاج از املاات عدم محتاج فیه در خود باشد پس در نیسورت و غیر
چنانچه در بعضی موارد و هر که بهرین با عرض موصوف بالذات باشد این محامل در

مدنه باز همین خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود ساند با بکلمه وجود را تحقق و وجود ذات
 خود است پس صفت که در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پاره وجود محض نخواهد بود و
 آن استغناء ذاتی وجود بدل اقتدار و احتیاج نشود و همچنین نتوان گفت که پاره عدم محض
 باشد که آثار وجود نیز با آن اقتدار که جز از عدم سیدد بالبداهه موجود هستند بجز اینکه مدد
 فاعل را گویند که در میان وجود خاص و عدم آن مانع میشوند دیگر چه خواهند گفت و بدیهه است
 که این حلا از انتزاعیات است نه انضمامیات زیرا که عقل مدرک از مابین وجود و عدم آنها
 میکند اگر وجود را با عدم مقارن مجاورت نماید پس نیامدی این انتزاع که معنی کشش باشد
 از کجا صورتی استی اگر از انضمامیات وجود بود که احتیاج لمخاطم مقارن و انتزاع و کشش
 چه بود مگر ظاهر است که بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچه انتزاع
 فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود همین طور از انتزاع ماهیتی انتزاع لوازم آن
 لازم آید و چشم آن باشد که انتزاعیات انضمامیات باشند و همین است که در تحقق خود
 محتاج بدوام شدند چنانکه مذکور شد در سوائی صافست و نسبت مضمونی نیست که در تحقق
 خود محتاج دو امر باین مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر باشد
 دیگر مثل آلات و شرائطی بود میگفتم که احتیاج بر وجهی است با محتاج را نسبت توان
 گفت مگر و فیکه هر دو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر استغناء نیوتند
 آنکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرورت است که اطراف او متغایر
 باشد مگر غرض از اطراف مصداق منسوب الیه و منسوب نیست بلکه مفهومات آن مثلا مفهوم
 نسبت مفهوم منسوب الیه و منسوب به مفهوم فوقی تحتی همچنین بهر مفهوم تحتیت
 و فوقی و بهر نسبت ابوت اب و این و بهر اضافت بنوت این و اب غرض نسبت ما در
 مفهوم است که از نسبت ساخته باشد ضرورت است که در تعقل و احتیاج مقابل قدر از یکا بودن
 تعقل لوازم ماهیت را وجهی است اما القصد لوازم ماهیت مفهومات اضافیه باشند چنانچه

که در تعقل خود محتاج لزوم شد و همچنین غزوات راستها تعقل توان کرد و آنکه فرق بین
 بالمعنی بلا عزم و الاخصاص مکان تعقل بعض غزوات بی تعقل لزوم خبر میدهد این را بملعب
 کم فیهان است عموم مفهوم را عموم مصداق لازم نیست نظر مفهوم معنی اعم البته ضرورت نیست
 که تصور لزوم را تصور لازم اول لازم بود چه از شرط کرده اند مگر آنکه میدانند خود میدانند
 که در خارج هر دو حسی تلازم باشد چون نباشد وجه جزم بالزوم همین است که لزوم
 را لازم ندانند و این گذاردند و خارج و اگر وجه لزوم در ذمین خارج آن است که لازم و در ذم
 بر دو معلول یک علت اند جا یکدین باشد وجود علت ضرورت در وجود معلول
 بی وجود علت تحقق شود و جا یکدین علت باشد وجود معلول ثانی هم ضرورت در بیخلف
 معلول ز علت لازم آید غرض بود اشتراک علت تلازم فیما بین بر روی کار آید این نیز ضرورت
 این بر تلازم است باشد در حقیقت تلازم علت با هر دو معلول خود و چون نامرئی
 اثبات احکام حقیقیه شده ایم بقسم از لزوم است لزوم ظاهر اعنی معلول ثانی
 باشد غیر الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر برین وجود تحت نخواهد بود آری
 اگر موصوف بوجود گویند بجای است اندرین صورت مصداق و وصف بجز حدودا حاصل که تعقل
 ممکنه باشند دیگر چه باشد مگر چنانکه جسم بسط محدود شود و سطح بحد و خط نقطه در وجود نیز
 تنزهات فرادان باشد بر مرتبه سابق نسبت لاحق موصوف بود اگر چه موصوف حقیقی
 بر وجود اتمام یافت غرض مثل جنس و نوع اینجا نیز فرق حقیقی و اضافی باشد چون
 سابق نسبت لاحق محتاج الیه شد مشابه بوجود تحت گردید و کسی به موصوف شد لیکن
 حدود متوسطه را دیدیم از اضافات و نسب یا تقسیم پس بدین بسبب چنانکه اضافی و نسبت
 بودن جمله اوصاف متبیین شد همچنین وجه تلازم با دیگر مفهومات نیز بدین امر این
 نیز که اگر حقیقت اوصاف نقطه همین قدر است که حدی ز حدود باشد لازم بود که پس از
 تعقل احوال منسلک نقل مختصر می شد این متکلام لازم با سبب مفهومات و دیگر را که

از دل بردند مگر محضی که لغضی بود و بچیدن ناگفته ماند از انیز می باید شنید فوق و تحت ما
نوقیت و تحتیه تا همان زمان لازم باشد که بتمام معلوم و وضع معلوم خود باشند و نه اگر
فرض با اجزائی او کشید و برند یا سقف را برداشته دور افکندند فرض تحت ماند که سقف
فوق آبی این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نه پذیرد
یعنی این دو متعالف لازم جایی خود باشند و اگر حرکت کنند هر دو معا بی یکدیگر
انداز حرکت کنند آن دم این نوقیت و تحتیت هم زوال نه پذیرد چون اینقدر محضی
بر که گوش را از آلاش و نام پاک کرده... خواهد شنید با بصر و انقیدر با و خواهد کرد
که انضمام نام حکام بنا بر این استزاع است چیز دیگریست خط مستدیر که عرض سطح
باشد از جایی خود انتقال نتوان کرد که چیز او جز سطحیکه قیم اوست دیگر نباشد و اگر در
ما و کی نظر عکس دایره که در آئینه باشد وقت تحریک اصل متقابل آئینه در آئینه متحرک
نقطه مرکز نیز بهم کابی دست بوجه این است حکام این وضع تساوی البعاد خارج بسوی
نقطه خاص که در وسط اوست لازم است البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بود ولی
اگر نقطه را بجایی او گذشته خط را بجایی دیگری بردند اینجا نیز همان قصبه پیش می آید
که در حرکت فرض و سقف معروض شد اندک صورت حاصل سخن آن شد که بهر مرتبه
در میان آن دوشی که قیم لهر استزاعی باشند وضعی خاص باید که سطح آن امر استزاعی
توان شد چنانچه از مثال نوقیت و تحتیت که از فرض و سقف شروع شوند این امر
وضع است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز دایره مشهود است یکی مدحی دیگری
لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یکی از دیگری مستغنی است اما بوجه
که بندی امری خارج یکی هر بار با بعضی اوقات بهره دیگر می رود چنانچه در شلشی که بالای
دایره یا در دایره کشیده باشند مشاهده اند این قسم را منضم غیر لازم ذات باید
علاوه با بگر بر بار در حرکت و سکون منته است لازم وجود است و نه مفارقت چون

اطراف امور استزاعیه معلوم شد حال خود امور استزاعیه نیز واضح شد و باشد
 زیرا که اطراف امور استزاعیه را وصف یکدیگر نتوان گفت البته لازم و منافی با یکدیگر
 و اگر بگویند بگویند ما نیز در پی گویند این نیم امور استزاعیه را نسبت اطراف آنها
 مطلقین عین هوای است آری گاهی امور استزاعی را من حیث وجود گیرند آنوقت استزاع
 و عینیت او به جانب دست باشد و گاهی قید تعلق ایسگی از دو طرف در وضع ملحوظ
 باشد آنوقت اطلاق آن بر همان طرف که قید تعلق ملحوظ است را با باشد زیرا هر چه
 با جمله این امور استزاعیه وصف طرین یا احد الطرفين باشد و حسب احکام و عدم
 احکام وضع فیما بین لازم و منافی و منضم و غیر منضم خوانند پس از آنکه بر این سخن
 اعمد مرد عاقل را سخن اول و آخر همه بجای خود خواهد بود و اگر تدبر نفرمودند یا
 را بر طرف نمودند سخن آخر را اگر معارض سخن اول نمگویند چه کنند اکنون وقت
 آن است که محمد گویم و قلم اندازم بحمد سر رب العلمین و الصلوة والسلام علی سید
 المرسلین و آله و صحبه و ذریته و از واجبه و اهل بیته اجمعین **نسبیه**
 اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف بیشتر که بین الواجب
 و ممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف بعبر
 هجور کرده اند و اینجا همه بالذات چون این فرق در این موطن ره قیاس میرند، با موطن
 چه رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناسبی و لاتناسبی ذاتی با اشیا عرضی بنا
 منسأمین اگر چه تناسبی درازند اما چنانکه گفته اند چه نسبت خاک را با عالم پاک بدان را
 این پیوند خطاست تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت میلی از دیگری بر
 تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت اجزاء قیاس نموان کرد و همچنین توسط مراتب
 تناسبی این را مثلا توسط مرتبه اعتدال حرارت و برودت و لاتناسبی مراتب حرارت
 برودت برابر توسط مکانی یا زمانی یا تناسبی کمی تخیل نباید فرسود چون حال مکنات بهم

همچنین است از ممکن تا واجب تفاوت زیاده از زیاده از زیاده ازین است و اگر خواهی
 میخواه بهر متعلقی پس بکار است تقدم باری خراسه و صفات و اسما را و تعالی را برابر
 ممکنات که از مثل هو الاول فهمیده میشود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از ده
 ترتب وجود آیند تا خود تعالی و اسما و صفات او تعالی را از ممکنات که از مثل
 هو الآخر و غیره فهمیده میشود بر تاخر معلول از دلیل فرود آید اگر از ده استلال روند و این
 وقتی است که این اولیت و آخریت را نسبت ممکنات و صفات و اسما را بنا گیرند با اگر
 ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار توجع و تجدیدی گیرند که مصحح این همه نیز گمبها شد چنانچه
 در اشارت تحریر بعضی مضامین متعلق توجع مذکور اشاره هم بان کرده شد آن اولیت و آخرت
 مشابه توجع و ترتب اراده باشد که بایک آن و یک لحاظ با مورد مرتبه الوجود متعلق شود و همچنین
 فوقیت که از مثل براده فوق ایده هم مفهوم میشود بر فوقیت علت از معلول و نشا انشراح
 از امر انشراحی قیاس با دیگر و این تجانس که از اتحاد هم می براید با این انقراق که یکی
 نشا انشراح است و دیگر امر انشراحی بطوری بخیل باید آورد که نقشه مکان بر دیوار مکان
 باشد یعنی هم تجانس است و هم فرق مذکور همچنین توسط و منظر و فیت را که از مثل این کار
 ر بنا قال کان فی عمار استنظ می شود بر توسط مرتبه اعدال در اطراف خود مثل حرارت
 و برودت و غیره مراتب قیاس با ید فرمود و همچنین لا تناسلی را که از مثل لاجسی نشا تناسلیک
 بان بی توان برود بر لا تناسلی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت که تنازل و تناسلیک
 باشند نقشه بی بدست القضا اگر حمل کنند همه این اوصاف را با اوصاف متعلقه مراتب معلول کنند
 والله اعلم و علیکم و السلام و احکم

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون... مظاہر علوم سہارن پور.... دارالعلوم کراچی
ودیگر مراکز علم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے
دستیاب شدہ نادر و نایاب رسائل کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

مَقَالَاتِ حَکِیْمِ الْأُمَّتِ

مجموعہ تالیفات

حکیم الامت دارالینت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی مدظلہ

الحمد للہ! عرصہ دراز کی جستجو کے بعد تقریباً 325 رسائل
اس مجموعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔

ذیورسپرستس

شیخ الاسلام فقیہ العصر حضرت مکے لانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ
(شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی)

مرتب

قاری محمد اسحاق
(مدیر ماہنامہ "ماہنامہ اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفات اشرفیہ
پتہ: بازارہ نستان 0322-6180738

مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

<p>جلد 15</p> <p>مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم</p>	<p>جلد 11</p> <p>قبلہ نما تنویر النبراس الحظ المقسوم من قاسم العلوم</p>	<p>جلد 5</p> <p>الدلیل للحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ</p>	<p>جلد 1</p> <p>حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات</p>
<p>جلد 16</p> <p>مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رزڑ کی</p>	<p>جلد 12</p> <p>فراند قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت</p>	<p>جلد 6</p> <p>اجوبہ اربعین</p>	<p>جلد 2</p> <p>اسرار قرآنی انتباہ المؤمنین تحذیر الناس مناظرہ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام</p>
<p>جلد 17</p> <p>جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات</p>	<p>جلد 13</p> <p>مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اُردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم</p>	<p>جلد 7</p> <p>ہدیۃ الشیعہ</p>	<p>جلد 3</p> <p>آب حیات</p>
	<p>جلد 14</p> <p>مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم</p>	<p>جلد 8</p> <p>تقریر دلپذیر</p>	<p>جلد 4</p> <p>تحفہ لحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام</p>
		<p>جلد 9</p> <p>قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام</p>	
		<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	